

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

SITZUNGSBERICHTE

DER

PHILOSOPHISCH-HISTORISCHEN CLASSE

DER KAISERLICHEN

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

HUNDERTZWEITER BAND.

(MIT ZWEI KARTEN.)

WIEN, 1883.

IN COMMISSION BEI CARL GEROLD'S SOHN

BUCHHÄNDLER DER KAIS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

Druck von Adolf Holzhausen,
k. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

INHALT.

XX. SITZUNG VOM 4. OCTOBER 1882.

Se. Excellenz der Präsident begrüsst die Classe bei ihrem Zusammentritt und die neugewählten Mitglieder: Herrn Prof. Gomperz und Herrn Prof. von Zeissberg insbesondere. Sodann gibt der Präsident Nachricht von dem am 22. August d. J. erfolgten Ableben des c. M. Herrn Dr. Franz Kürschner, pensionirten Directors des k. k. Reichsfinanz-Archivs.

Die Mitglieder erheben sich zum Zeichen des Beileides.

Dankschreiben für die Wahl zu Mitgliedern der kais. Akademie der Wissenschaften sind eingelaufen:

Von dem ausländischen Ehrenmitgliede Sir Henry Rawlinson in London, ferner von den correspondirenden Mitgliedern im Inlande: Herrn Prof. Karabaček in Wien, Herrn Prof. W. Tomaschek und Herrn Prof. von Luschin-Ebengreuth in Graz, von welchem gleichzeitig die Schrift: ‚Oesterreicher an italienischen Universitäten zur Zeit der Reception des römischen Rechtes' für die akademische Bibliothek übersendet wird.

Für bewilligte Subventionen sprechen ihren Dank aus: Herr C. Ritter von Wurzbach, Herr Prof. Grysar in Innsbruck und Herr Dr. E. Reichl in Eger.

Für die Ueberlassung akademischer Publicationen erstattet ihren Dank die Direction des k. ung. Staats-Realgymnasiums zu Pancsova.

Das k. k. Ministerium des kais. Hauses und des Aeussern theilt einen Bericht des k. und k. Gerenten in Barcelona mit, in welchem auf die Bedeutung des dortigen sogenannten arragonischen Landesarchivs für die Geschichte in der letzten Periode der österreichischen Herrschaft hingewiesen wird.

Das k. k. militär-geographische Institut übermittelt weitere vierzehn Blätter der Specialkarte der österreichisch-ungarischen Monarchie.

Das w. M. Herr Hofrath Fr. v. Miklosich überreicht eine für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung: ‚Beiträge zur Lautlehre der rumunischen Dialekte. Lautgruppen.'

Das w. M. Herr Ministerialrath Dr. Werner legt für die Sitzungsberichte eine Abhandlung vor unter dem Titel: ‚Die Cartesisch-Malebranche'sche Philosophie in Italien. I.: M. A. Fardella.'

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique: Bulletin. 51e année, 3e série, tome 4, No. 7. Bruxelles, 1882; 8⁰.

Académie des inscriptions et belles-lettres: Comptes rendus. 4e série, tome X. Bulletin d'Avril — Mai — Juin. Paris, 1882; 8⁰.

Accademia, reale Virgiliana di Mantova: Atti e Memorie. Mantova, 1882; 8⁰.
— Primo saggio di catalogo Virgiliano. Mantova, 1882; 4⁰.

Akademie der Wissenschaften, k. bayr., zu München: Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classe 1882. Heft I, II und III. München, 1882; 8⁰.

British Museum: Catalogue of oriental coins. Vol. VII. London, 1882; 8⁰.

Faculté des lettres de Bordeaux: Annales. 4e année, No. 3. Mai — Juin 1882. Bordeaux, Londres, Berlin, Paris, Toulouse; 8⁰.

Gesellschaft, deutsche morgenländische: Zeitschrift. XXXVI. Band, II. Heft. Leipzig, 1882; 8⁰.

Gesellschaft, k. k. geographische in Wien: Mittheilungen. Band XXV (N. F. XV), Nr. 6, 7, 8 und 9. Wien, 1882; 8⁰.
— kurländische für Literatur und Kunst und Veröffentlichungen des kurländischen Provinzial-Museums aus dem Jahre 1881: Sitzungsberichte. Mitau, 1882; 8⁰.

Institute, the anthropological of Great-Britain and Ireland: The Journal. Vol. XII, Nr. 1. London, 1882; 8⁰.

Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt von Dr. A. Petermann. XXVIII. Band, VIII. und IX. Gotha, 1882; 4⁰. — Ergänzungsheft Nr. 69: Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde. VII. Gotha, 1882; 4⁰.

Museum Francisco-Carolinum: Vierzigster Bericht nebst der 34. Lieferung der Beiträge zur Landeskunde von Oesterreich ob der Enns. Linz, 1882, 8⁰.

Museums-Verein für das Fürstenthum Lüneburg: Dritter und vierter Jahresbericht 1880 und 1881. Lüneburg, 1882; 8⁰.

Society, the royal geographical: Proceedings and monthly record of geography. Vol. IV, Nos. 7—9. July — September 1882. London; 8⁰.

Beiträge zur Lautlehre der rumunischen Dialekte.

Lautgruppen.

Von

Dr. Franz Miklosich,
wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

Übersicht. Einleitung. I. Vermehrung der Elemente. 1. *a)* Vorschub von Vocalen. *b)* Einschub von Vocalen. *c)* Antritt von Vocalen an den Auslaut. 2. *a)* Vorschub von Consonanten. *b)* Einschub von Consonanten. Hiatus. *c)* Antritt von Consonanten an den Auslaut. II. Verminderung der Elemente. 1. *a)* Schwinden von Vocalen im Anlaut. *b)* Schwinden von Vocalen im Inlaut. Contraction. *c)* Schwinden von Vocalen im Auslaut. Vocalisches Auslautgesetz. 2. *a)* Schwinden von Consonanten im Anlaut. *b)* Schwinden von Consonanten im Inlaut. *c)* Schwinden von Consonanten im Auslaut: Consonantisches Auslautgesetz. III. Weder Vermehrung noch Verminderung der Elemente. 1. Metathese. 2. Assimilation *a)* der Vocale; *b)* der Consonanten. 3. Accent.

Die Erforschung des Rumunischen besteht wesentlich in der Nachweisung jener Veränderungen, welche das Lateinische erlitten hat, um rumunisch zu werden. Diese Veränderungen beziehen sich in der Lautlehre entweder auf einzelne Laute oder auf Gruppen von Lauten und ganze Wörter. Die Geschichte der einzelnen Laute ist in den vorhergehenden Abhandlungen unter den Titeln ‚Vocalismus‘ und ‚Consonantismus‘ dargestellt, indem die Umgestaltungen der lateinischen Vocale und Consonanten dargelegt sind: a in lana geht in î und ę über: *lînę;* l in umbilicus wird *r: burík.* Was nun die Veränderungen von Lautgruppen und von Wörtern anlangt, Veränderungen, die hier in Ermangelung eines passenderen Ausdruckes unter der Rubrik ‚Lautgruppen‘ zusammengefasst erscheinen, so können sie in

1*

drei Reihen getheilt werden: die erste Reihe umfasst jene Umgestaltungen, wodurch der Umfang der Wörter, die Zahl ihrer Elemente gemehrt wird, während die zweite Reihe jene Veränderungen in sich begreift, durch welche die Wörter an Umfang einbüssen, die dritte endlich diejenigen Modificationen darlegt, die vor sich gehen, ohne dass eine Vermehrung oder Verminderung der Elemente eintritt. I. mrum. *avinάre* praeda: lat. venari. II. mrum. *préftu:* lat. presbyter. III. *pędúre* Wald: paludem. Manches ist bereits abgehandelt, das hier den analogen Erscheinungen anderer Laute an die Seite gestellt wird: dass *n* ausfällt, ist gesagt; dass auch andere Consonanten schwinden, wird hier dargelegt. Manches Wort gehört unter zwei Kategorien: mrum. *arĭu* rivus unter I und II. Die Fremdworte fügen sich manchen, bei weitem nicht allen rumunischen Lautgesetzen.

Um das Citieren der die Lautlehre der rumunischen Dialekte behandelnden Aufsätze zu vereinfachen, bezeichne ich dieselben mit I—V: I. Vocalismus I. Vocal *a*. 1881. Band 98. II. Vocalismus II. Vocale *e. i. o.* 1881. Band 99. III. Vocalismus III. Consonantismus I. *u*. Reflexe der nichtlateinischen Vocale. Consonanten *r. l. n; t.* 1882. Band 100. IV. Consonantismus II. Consonanten *d; p. b. v. f. m; k. q. g. j. h; s.* Reflexe der nichtlateinischen Consonanten. 1882. Band 101. V. Lautgruppen. 1882. Band 102. Die eingeklammerte Zahl bezieht sich auf den Separatabdruck.

I. Vermehrung der Elemente.

1. *a)* Vorschub von Vocalen.

î dient in vielen Fällen einem folgenden Consonanten als Stütze: es ist ein Vorschub.

Aus dem alten sing. dat. der ersten Person *mi* entsteht durch Antritt des pronominalen *a* die betonte Form **mía, míe,* wofür nachdrücklicher *la míne:* das enklitische *mi* büsst sein *i* ein oder wandelt es in *ĭ: nu m (mĭ) luá* ne mihi sume gink. 241. *nú m (mĭ) éste bíne* non mihi est bene mardž. *míe mĭ ar trebuí* mihi esset necesse mardž.: *m* wird, wenn es die Aussprache erheischt, *îm: îm* (geschrieben *îmĭ) víne* mihi venit. *îm plátše*

mihi placet cip. 1. 52. 248. Ebenso: *míe îmĭ éste a mînká* ich möchte essen mardž. *dats îmĭ* date mihi ibid. *eŭ îmĭ štiŭ charaktiru l mĭeŭ* ich kenne meinen Charakter gink. 225. Mrum. liest man *iń: inĭ* mostre 11. 26. neben *îmĭ* 11, das unrichtig ist.

Tibi ist enklitisch *tsi* aus ti nach mi, woraus *ts* und daraus *îts: îts (îtsĭ) dau, trimít* tibi do, mitto. *kum îts páre?* quomodo tibi videtur? mardž. Betontes tibi ist **tsía, tsíe, la tíne*.

Dem it. gli (l'i) steht ursprünglich mrum. *l'i (li* mostre 9), drum. *ji* (kyrillisch и), *j* gegenüber: *ątšéstuja, dę j, jar atšéluja nu j da* huic da, sed illi ne da gink. 241, woraus *îj: îj zik* ei dico. mrum. *și ilĭ ḑise,* drum. *ši j* (nicht *'j) zíse* mostre 10. и пꙋсеръ нꙋме ei posuerunt nomen Limba 410. .ꙟпъратꙋлꙋ и гръи ibid. d. i. *împęratu lu j gręi.*

Eum ist *lu,* d. i. *l, îl: îlu kunósku* neben *nu l* (aus *lu,* nicht *'l) kunósku* cip. 1. 182. 183. *îl štiŭ* neben *nu l štiŭ* mardž. 72. *elu l kemę* (кемъ) ille eum vocavit Limba 409. mrum. *îlŭ avea bâgat,* drum. *îlŭ pusese* mostre 9: daneben *ilŭ* 17. *lu 'nciupă* für drum. *îlŭ năpădi* mostre 29.

Eos, it. gli (l'i), ist mrum. *l'i,* daraus drum. **ji, j* und *îj. îj* kann ei m. f. und eos bezeichnen.

Sibi, si nach ti für tibi wird *š (šĭ),* daraus **šíja, šíje* und *îš (îšĭ): šĭ-askute kutsîtašu l* er schleift sein (sich das) Messer. *îšĭ învatsę preledžintse le* er lernt seine Lectionen pumn. 107. *ka s' îš ímple koále* damit sie sich die Bogen füllen mardž. 201. mrum. *și își batu jocu* frăț. 78; bei ath. 31. *iși* und *șá.*

Betontes ‚est‘ ist *jáste, jéste,* unbetontes *je, j, îj: îj kald* es ist warm. *káldu j?* ist es warm? pumn. 14. *ja îj stępîna* illa est domina ban. 30. *ástęzi j, ástęzĭ îj rękóare* heute ist es kalt: im plur. *sînt, s* und *îs: tótsi s, totsĭ îs a kásę* alle sind zu Hause gink. 271. Sum ist *sînt, s* und *îs: vi-s kunoskut* ich bin euch bekannt pumn. 108.

Neben *vej fi* eris und *vets fi* eritis spricht man *îj fi* und *îts fi* Clemens 116.

Sehr häufig ist der Vorschub eines *a,* worüber in I. 544. (28). ausführlich gehandelt ist: zu dem dort Gesagten füge man hinzu *alaur, laur* Columna 1882. 43; neben *alęmîje* besteht *lęmîje* ibid. *alámę* Messing und *arámę* Kupfer sind zu trennen: jenes ist mit lamina, it. lama, dieses mit aeramen, it. rame, zusammenzustellen.

Man beachte *urk* neben *rędík* hebe.

i erscheint als Vorschub in *ispasitoru l* Piluzio, Analekte 254. 255.

Zu vergleichen ist L'a prosthétique devant rr en portugais, en espagnol et en catalan in der Romania xi. von J. Cornu und aslov. apony neben pany lanx. amorea Morea. nslov. arjuti. arjuha venet. aind. iraǵjāmi neben raǵjāmi. Zur Litteratur: G. I. Ascoli, Archivio ii.

b) Einschub von Vocalen.

u fungirt manchmal als Hilfslaut: es ist ein Einschub. *burujánę* Unkraut: bulg. buren, älter wohl burên, burjan. *gunój* Mist: aslov. gnoj. *gunósu: ń o gunósu* abhorreo kav., eig. mihi est nausea: aslov. gnusъ: dasselbe Wort lautet ev. 63. 113. 164. agunosŭ βδέλυγμα. *játuru* (γιάτουρου) medicus dan.: ἰατρός. *kúskuru* συμπενθερός dan.: drum. *kúskru* consocer. *lęndurę* scapha, alb. l'úndrę: lat. linter, lunter: drum. *lúntrę. lúkuru* labor ro. t. 51. 55. neben *lúkru* kav. *mę́turę* Besen; *mę́tur* kehre: aslov. metla. Vergl. Hasdeu, Cărţ. 727. *nástur ľi* nodi dan.: drum. *násturĭ*: vergl. it. nastro.; das rumun. Wort ist wohl aus dem it. entlehnt. *pę́kurę* Theer, Dunst, Hölle Burla 89. *pekurae* Hölle Catech. 1647: aslov. pьklъ Pech, Hölle. *sókuru* Schwager dan. aus *sokr:* drum. *sókru.* Vergl. *χonoátę* foetor: ngriech. χνότος. *sútę* centum: slav. sto, sъto. Einschub des u im sard. liburu usw. Schuchardt 2. 398. Ngriech. δραγουμή aus δραγμή Foy 14. βεδούρα: aslov. vêdro. Alb. témpulę templum krist. βέδουρα, βεδούρι cam. 2. 140. livore Rinde Rossi: librum. alb. mjégulę, ńégulę ist wohl aslov. mьgla. Den Einschub verlangt die Aussprache in *játuru,* d. i. *játur,* aus *jatr;* dasselbe gilt von *kúskuru* aus *kuskr.* Schwierig sind *mę́turę, pę́kurę,* Worte, die von slav. metla, pьklъ nicht getrennt werden können.

Ein Vorschlag ist *u* in *uľulés ľi* die Störche und vielleicht auch in *unzesk* gleiche frăţ.: ngriech. μοιάζω, ὁμοιάζω: darauf beruht auch bulg. mnjasam: aor. μοίασα, d. i. míjasa, woraus mjása und aus diesem mńása.

Das zakon. tò tšérvule, worüber Deffner in Curtius' Studien 4. 295 und Grammatik 158 handelt, ist aslov. črêvij cal-

ceus, nslov. črêvelj, bulg. cъrvuli milad. 106, das wohl aus dem griech. zurück entlehnt ist: man vergleiche bei Constantinus Porphyrog. τζερβουλιανοὺς τοὺς τὰ εὐτελῆ καὶ πενιχρὰ ὑποδήματα φοροῦντας und die Bemerkung von Lucius: quos slavi serbglianos dicunt, hos graeci, asperitatem vitantes, serblos sive serbulianos vocant Rad 49. 99. Vergl. IV. 50 (50). tšervule wird wohl auf der Form črêvlji beruhen. Hieher gehört auch alb. crúle Lappen Jarník 4. Strajan 103. sieht in serbuli, serbula den nachgesetzten Artikel. Das dem črêvij verwandte *tšerevitši* Schuhe blaž. 212. stammt aus dem klruss.

Einschub des *ę*: *ágęr le* οἱ ἀγροί kop. 15. aus *ágrĭ*. *gęris lu* τὸ σπυρί granum dan., das wahrscheinlich mit dem lat. Worte zusammenhängt: *s* scheint vor *l* für *ts* zu stehen. *kępęrę* caprae dan.: drum. *kápre*. *lúkar le* labores dan. steht für *lúkęr le*· *tęrĭm* Halle: aslov. trêmъ. *tęrĭtse* Kleien: serb. trice. *tšubęr*, *tšibęr* labrum: aslov. čьbrь. Einschub des ę im alb.: ég*ę*r g., égrę t. Wild. mńekęra kupit.: mjékrę Hahn, Alb. Forsch. 2. 78.

Einschub des *i*: *tétsiri* (κέτζηρι) dan.: drum. *piétre*. In *kîine* canis, *mîine* manus, *pîine* panis ist *i* ein Einschub: man vergleiche russ. yj für y und rumun. *înainte* mit in-ante. Slav. sind *tšireádę* grex: aslov. črêda, bulg. črъdѣ. *žireádę* meta oblonga, ein aslov. žrêda voraussetzend. Vergl. Cihac 2. 156. Bei *noi, voi, poi* denkt man an Formen wie nois, vois, pois Schuchardt 2. 394.

Einschub des *î*: *pîrî́, pîręsk* clem. 176. gink.; *pęrî́* anklagen blaž.; *pîrę, pęrę* Klage; *pîrîš* Kläger gink. 550 (zwei Accente): vergl. bulg. pârisan angeklagt Vinga. *vîrî* einschieben pumn. 119. gink. *vęrę́sk*. Beide Wörter sind slav. und beruhen auf den Wurzeln per, ver (pьr, vьr): *î* ist vielleicht slav. ь, ъ. Lautlich lässt sich gegen die Zusammenstellung von *tîr: tîrésk* ziehe, schleppe mit slav. trêti (Wurzel ter, tьr) nichts einwenden Cihac 2. 412, allein die Bedeutungen machen die Deutung zweifelhaft, denn slav. trêti ist identisch mit lat. tero usw. Vergl. den Einschub des *ę* und *Pâvîl* Paulus geo. 53.

c) Antritt von Vocalen an den Auslaut.

In *éstę* est, alb. ęstę, ist *ę* angetreten.

2. *a)* Vorschub von Consonanten.

n ist in einigen Wörtern ein Vorschlag.

Mrum. νούμερου *númeru* humerus kav. 238. νούμερε dan. 23. *numeri* bo. 160. *numer lji* 223. *numĕr* mostre 44. *numerĭ* 30. *numeri* 22: drum. *úmęr*. *ninca* ev. 19. io. 8. 57 steht für drum. *ĭnkę*: vergl. *nínga, níngę* dan.

Drum. *nęránzę, nęrántsę:* it. arancia: narántš Diez, Wörterbuch 23. alb. nalbán g., albán t. Hufschmied. it. naspo, aspo Haspel Diez, Wörterbuch 29. nabisso. ninferno Mahn 32. sicil. nescire exire Wentrup 26. nisetru, isetru Cihac 2. 150: serb. jesetra. ngriech. νάκρα, ἄκρα Rand pu. nezeros Gebirgssee in Thessalien: slav. jezero. naksafis ἐξαίφνης Doz. νήλιος, ἥλιος Foy 69. nomos ramo pu. 21. νουρά, οὐρά Duc. nikokíris. zakon. nikodzúři. námu ἡμῶν. njúmu ὑμῶν usw. Deffner, Grammatik 121.

z: mrum. *zméltsu* cochlea lautet drum. *melk, melčiu*, bulg. melčjov.

b) Einschub von Consonanten.

k tritt zwischen *s* und *l* ein: σκλλίφουρα *skľífurę* sulfur kav. 196. Daneben σλλιόπου claudus kav. 204. für *skľópu*. *slijinescŭ* avarus bar. 170. ist dunkel.

š zwischen *f* und *t: efštin* wohlfeil (*jeftin*). *f* fällt aus in *eštinšugu lui* Wohlfeilheit cărţ. 218.

r: antre, ănte Strajan 232. *altmínterea, almínterea, ajmíntrilea* beruht auf alteramente, dessen mente mit ngriech. λόγης in τί λόγης zu vergleichen ist. *strafíde* neben *stafídę* Rosine. Vergl. sp. alguandre aliquando. Zakon. óiχendra ἔχιδνα.

l: avêrliga circum frăţ.; *învĕrligată* cincta ev. 89: drum. *verígę* Ring.

n: funíndžine fuligo. *petšíndžine* impetigo. *dženúnkiu* genuculum. *męnúnkiu* manipulus. *ręrúnkiu, ręnúnkiu* ren. *žungiu* jugulo. *minúnt* minutus usw.

pt wird *mpt, mt, nt:* nupta: *numptę, *númtę, núntę;* ps wird analog behandelt: ipse, impsu, imsu, insu: *ĭnsu*. III. 291.

oktomvrie ὀκτώβριος beruht auf dem aslov. oktębrь, das dem septębrь folgt. Auch in *sĭmbętę*, aslov. sąbota, hat im rumun. keine Einschaltung stattgefunden.

kutremburá concutere beruht auf tremulare.

Wenn auf einen Vocal ein *i* oder *u* folgt, so entsteht in den meisten Fällen ein Diphthong: *ai, au.* Das rumun. besitzt gleich den andern roman. Sprachen eine beträchtliche Anzahl von Diphthongen, die dem lat. fremd sind: *pai* Strohhalm: vergl. palea. *kai* caballi. *áibę* habeat. *stau* sto. *fii* filii. *skrii* scribis. *tęrzíu* tardus. *ai* habes. *erái* eras. *ei* illi. *mei* milium. *vei,* das wohl auf velis beruht. *feméi* Weiber, auch in der abweichenden Bedeutung familiae. *eu* ego. *noi* nos. *voi* vos. *poi* post. *doi* duo. *oi* oves. *trifói* trifolium. *roib* rubeus. *lui. kui. destúi* plur.: *destúl* sufficiens. *úitę* obliviscitur. *kuib* nidus: *cubium. *kęi* calles. *stęi* stas. *spęimîntá* terrere: *expavimentare. *tęu* tuus. *ręu* schlecht. *zęu* deus. *męi (fráte)* blaž. *ręmîi* remanes. *îi* ei m. f. *rîu* rivus. *frîu* frenum. *grîu* Weizen. *bou* bos: *bovum. *ou* ovum. *ea, oa* aus e und o usw. sind als Monophthonge anzusehen: *fereástę* fenestra. *steáua, steáoa* stella. *leak:* aslov. lêkъ. *lúmea* die Welt usw. *moárę* mola. Die Diphthonge in den angeführten Wörtern sind auf verschiedene Weise entstanden: durch Ausfall von Consonanten: *trifói,* aus *trifól', trifólj:* dies findet im mrum. nicht statt; durch Metathesis: *roib* usw. Bei *noi,* das zunächst auf *no* beruht, ist die Erklärung schwierig: dasselbe trifft das it. Vergl. Diez 1. 186. In unlateinischen Wörtern: *obitšéĭ* Gewohnheit. *tšéukę* Dohle: beides ist slav. Ursprungs. *iléu* Amboss usw.

Dem lat. Diphthong au in audio stellt das drum. zwei Silben gegenüber: drum. *aúd* audio; dagegen mrum. *ávdu.*

Das prothetische *a* bildet mit *u* keinen Diphthong: *aúę* uva. *aúmbrę* umbra.

Wenn umgekehrt *i* einem Vocal vorhergeht, so wird tonloses *i* zu *j,* während betontes *i* sich erhält, wodurch zwei Silben entstehen, zwischen welche sich ein Hiatus tilgendes *j* einschiebt, das nur selten geschrieben wird. 1. *lękuĭáu* sie wohnten. *suferĭái* du littest. *venĭá* veniebat, d. i. *venjá, veńá.* *evlaviós* andächtig: *-vjós.* *fĭére* fel, d. i. *fjére.* *pĭept* pectus, d. i. *pjept.* *mĭel.* *vĭérme* usw. *pęríntsĭĭ* die Ältern aus *pęríntsĭ i.* *gĭátsę* glacies, d. i. *gjátsę.* *vékiu l* der Alte. So erklärt sich auch *tšereá* quaerebat. 2. *avutsíe* Habe. *diavolíe* Teufelei. *fíe* sit. *míe, tsíe* mihi, tibi. Unlateinische Wörter: *χęrtíe* Papier. *María, Maríeĭ.* *mošíe* Gut usw.: *avutsíje, fíje, míje* usw. zu sprechen. Man füge hinzu *štiíntsę* scientia. *sîrguíntsę* Fleiss von *sîrguí* aus aslov. usrъdije. *priétin* Freund: aslov.

prijatelь. *tréstie* Schilf; ferner *muére,* d. i. *mujáre,* mulier. *áer* Luft, d. i. *ájer;* ebenso *flúer* Schienbein, d. i. *flújer. întemejá* gründen: * inthemeliare, *rę̆mîĭînd* bleibend. *alęmîĭe* Citrone, *vóe* Wille, *nevóe* Noth: diese Wörter sind unlat.: ihr *j* beruht auf weichem *n, l.*

In Wörtern wie *avutsíe,* d. i. *avutsíje* aus *avút* und Suffix *ia* hebt *j* den Hiatus auf. Dieselbe Function kommt dem *v* in einigen Wörtern zu: medulla wird **medúuę: mędúę* kav. dan. und daraus drum. *mędúvę, mędúhę.* vidua: *vę́duę* und daraus *vę́duvę.* In *aveám,* d. i. *avjám,* mag *v* für *b* sich erhalten haben; dasselbe gilt von *aveá,* d. i. *avjá,* habere; während *avúi, avúsem, avút* auf *aúi* usw. beruhen. *avétsĭ* und *atsĭ* aus habetis stützen sich auf *aétsĭ:* in jenem ist *v* eingeschaltet, in diesem ist aus *ae a* geworden. habébam ergibt irum. *vé[v]u,* habebámus *veván* ga. 75. finiebam wird *finí[v]u* 76: auch hier sind die *v* nicht ursprünglich. Man vergleiche *ští[v]u* für scio 76.

In einigen Formen scheint *r* des Hiatus wegen eingeschaltet zu sein. habet ergibt ave, woraus ae, aus dem *a* oder *are* hervorgeht, wie aus habetis *atsĭ* und *avétsĭ,* irum. *árets* entsteht. *ar* in *el, ei ar aveá* kann, muss aber nicht ‚haberet' sein, da die andern Hilfsverba des condit. *ai, am, atsĭ* dem praes. des indic. angehören: *aš* ist wohl nicht habuissem. Der Zusammenhang bestimmt den nur in der I. sing. genau fixierten Sinn näher. mrum. *áre, árre* habet dan. fră̦ţ., irum. *[á]re* neben *a* ga. *aremo afflat* invenimus Denk. XII. *ku će me raš koprí, pre kar le ras začá* Ive 5. *arem* habemus. *jo ras avä* haberem. *rem kuvinta* loquemur. *jo ras fost avü* habuissem. Bei ga. 75. lautet der indic. von habeo: *[a]m; [á]ri, i; [á]re, a. [á]ren, an. [á]rets, ats. [á]ru, a;* als Hilfsverbum des condit. *rę̧z, rę̧́i, rę̧. rę̧n, rę̧ts, rę̧.* Vergl. Ascoli, Studj I. 64. 65. 66. drum. *áre* habet. *ar fi* esset, essent neben dem auxiliären *aŭ. dumnedzeria* divinitas pil.-anal. 254. 255. *dumnedzereski* ib. 255. *dumnezeire* cat. *dumnedzęešti.* Griech. Foy 74. Zakon. ezúr éni neben ezú éni ἐγώ εἰμι Deffner, Grammatik 58; vergl. 122. Alb. scla-au, plur. scle-ete γραικοὶ, ὡς πρὸς τὴν γλῶσσαν, εἰς ἀντίθεσιν πρὸς τὸ Arberes Reinh. 31. sclerist, sclirist: i di sclerist? savez-vous le grec?

Über die Einschaltung des *g* ist VI. 36. gehandelt: favus, faus, fau, fagu: *fag.* it. súghero Kork aus suero von suvero: suber. pagone, paone, pavone: lat. pavo.

c) Antritt von Consonanten an den Auslaut.

k nach *nu* und sonst ist kein blos phonetischer, sondern ein bedeutsamer, verstärkender Zusatz: *nu k are* pil.-an. 255, jetzt *nu are. la k umere* ibid., jetzt *la umeru lu* usw. alb. nukę christ. nuk íštę ńerí il n'y a personne. túke, tuk, núke cam. 1. 189; 2. 7. Das hier behandelte *k* möchte ich mit dem kъ zusammenstellen, worüber vergl. Grammatik IV. 120. gesprochen ist.

Es scheint demnach keinen Antritt von Consonanten aus phonetischen Gründen zu geben.

II. Verminderung der Elemente.

1. *a)* Schwinden von Vocalen im Anlaut.

Mrum. νέλου, wohl *ńélu,* kav. 191: *anéllus, it. anello. ννιέλλη *ńeľi* agni dan.: agnélli. *tikęsésku* intelligo kav.: ἀπείχασα. *namésa* zwischen conv. 386: ἀνάμεσα. *la* ad: illac.

Irum. *krímę* lievito: drum. *acrime* Säure. *skunde* nascondere. *skutá* ascoltare, ubbidire. *de 'nde* de-unde Denk. *pre 'nde* qua Denk.

Drum. *spárgę* asparagus. *sálbed* ex-albidus supl. XXVI. *noáten* annotinus. *burík* umbilícus: it. bellíco usw. *rętętší* errare: denominativum von *erraticus (-tecus) usw.

b) Schwinden von Vocalen im Inlaut.

e: *din* ist *de în. prin* aus *pre în.*

ę: Vor dem Artikel *a: kása* aus *kásę a.* Ebenso *oája* bo. 19. für *oájea: oáje* ovem, oem. ντιμνιάτζα *dimńátsę* aurora kav. 185; ντιμνιάτζα dan. 39: drum. ДЕМЖНИЦА kor.: de-mane mit dem Suffix ítia. χμιάσσα *kmiášę* tunica dan. 27: drum. *kęmášę* aus *kęmeášę.* ρκοάρε *rkoáre* frigus dan. 5: drum. *rękoáre* f. aus *-órie. destúl: de sętúl* satis: vergl. it. satollo: das *u* von *sętúl* ist dunkel. Das mrum. enklitische *su* ist *sęü, sa-sęa* ath. 28: *la tátę su* kop. 20. irum. *vrur* aliquis aus vel unus. Vergl. alb. Hahn 2. 12.

i: domnu ev. *dregeţĭ* ev. ἔρμου *érmu* desertum kav. 194; *erňie (erńie),* griech. ἐρημία, mostre 8. 37. *górtsu* kav. *martata* ὕπανδρος ro. *mansus* mehr luc.: *ma însús.* σάλτζε *sáltse* salix dan 1.

ζνίε *zńíe* damnum dan. 5. ζνία *zńía* 19. ζννισέσκου *zńisésku* laedo 187: ἐζημίωσα. *zńisésku* beruht auf *zńios-, zńius-:* ζημία. νβερνάρε *nvernáre* tristitia kav. 208. aus *nverináre:* venenum. *ursí* praecepit dan. 1: ὥρισεν, daher bulg. uresici Parzen. *umziésku* conveniunt dan. aus *umjęzésku, umizésku:* ὁμοιάζω. *unzeashte* ἁρμόζει bo. 107. πόντζα *póntsę* modiolus ad coquendum panem kav. 188: slav. ponica, alb. ponítsę. βήννιρα *vínira* veneris dies dan. beruht auf *víniri a.* Verlust des *i* ist auch eingetreten in *sáru* salio kav. *fúgu* fugiunt dan. *moárę* dan. *pierŭ* pereo. *piérŭ* ev. 5. 139. 173. *simtŭ* 139. *inclisóre* carcer ist. 32: richtig *înklisóre.* *ésŭ* exeat ev. 73 usw.

u: ršíne: λι ο ρσσήνε *li o ršíne* eum pudet, d. i. ei est *(o)* pudor dan. 46. ρσίνε 38: drum. *rušíne.* Vergl. *nju fricâ* mihi est metus bo. 149. aus *mi e, mi o* usw. σούρπου *súrpu* praecipito kav. 205. ist. 42, drum. *surp,* alt соуроупѫ Limba 421: Ursprung dunkel. *uská* neben *usúk:* exsuccare: falsch ist *usucare* ath. 69. *vę́rnoare* kop. *vern'órŭ* ist. 39. nunquam ist vel una hora: vergl. *nits unoarę* luc. Dem drum. *urká* steht drum. *arŭca* gegenüber mostre 8. Tonloses *o, u* im Verbum vol fällt zwischen *v* und *r* aus: *volére *vrére (vreáre)* ath. 42. mostre 16. 24. 40. *volémus *vremu* ath. 42. volébam *vrém (vream)* ibid. volúi *vrui* ibid. *vru* kop. 28. volúeris, volúerit *vrúri* dan. 11. 13. 29. *vrurému* 32. volútus *vrut* ath. 42. Rumun. Untersuchungen 2. 90. Dagegen vólunt *vóru* ibid. Dem *mreánę* entspricht serb. mrena aus lat. muraena.

Irum. *kúmpru* neben *kumpará* comprare. *utá* vergessen: drum. *ujtá.* *tsínkę* cimice aus *tsímkę.*

Das aslov. ъ, ь entsprechende *ę, e* fällt nach slavischer Lautregel aus, sobald das Wort am Ende um eine Silbe wächst: *bólęn, bólnę* ammalato. *désęn, désnę* destro. *dvóyek,* plur. *dvóitsi,* gemello. *gládek, glátkę* piano eben. *lovę́ts,* plur. *lóvtsi,* cacciatore. *ósęn* otto, davon *ósmi le* ottavo. *présęn, présnę* crudo. *rébęts,* plur. *réptsi,* passero. *umídęn, umídnę* umido. Dasselbe findet wahrscheinlich bei folgenden Wörtern statt: *máręts* marzo. *pládeny* tagliere; vielleicht auch bei *petę́k* venerdì, *skopę́ts* castrato und bei *udovę̊ts* vedovo.

Drum. *domn* aus domnus, nicht dominus, domenus, da es nicht *doamn* lautet: ngriech. δόμνα. *kald* calidus. *kot* aus cubitus. *mušk* morsico: vergl. supl. XXVI. LXXVIII. *klo* bar. 168. für *akolo.* *sálkę, sáltše* salix: alb. šėlk, šėlgu. *ultšeá* *ollicella.

ursítę fatum: ὤρισα: bulg. uresici Parzen. *veárde* viridis. *pérnę* neben *périnę* Kopfkissen slav. Man füge hinzu *kúskru*. *miérlę*. *urlu* usw. Die Verba wie taceo, facio büssen meist ihr e und i ein, daher *tak* taceo, *fak* facio: der Grund hievon liegt in der Analogie der Verba wie duco, *duk*.

Zwei in demselben Worte zusammentreffende Vocale schmelzen häufig zu éinem zusammen: es findet Contraction statt.

a + *é* wird *a*: *am* aus *aém* habémus; habeo: *am* für habeo befremdet Diez 2. 246, da *m* sonst nicht aus *b* hervorgehe. *atsĭ* aus *aétsĭ* habetis, woraus auch *avétsĭ*. *lęudásem* aus laudavéssemus, im Sinne von laudaveramus und laudaveram. Über *are* habet ist oben gesprochen.

a + *í* wird *e*: *trek* traduco, transveho: trajício, traício. mrum. *întrece* περισσεύει ev. 166: *intrajicio. Man vergleiche *lęudę́* aus laudávit, laudáit und *ai* habes.

e + *e* wird *e*: der sing. dat.-gen. *tíndei* entsteht aus *tíndeei* und dieses aus *tíndęei* durch Assimilation des *ę* an *e*: dem *tíndęei* liegt *tíndęľei* zu Grunde, wie mrum. *apęliei* ist. 28. und so viele andere Beispiele darthun. *šeálei* ist *šeále i* zu trennen: *šeále* beruht auf *šeálę*, das wegen des durch Assimilation aus *ę* entstandenen *e* nicht *šeáo* geworden ist. Dem *šeálei* steht mrum. *šeáoľei*, *šeáoľi* gegenüber, wie *steáolji* bo. 22. zeigt. *bem* aus *béem* bíbimus. *ę* + *e*: mrum. *parésińi* plur. quadragésima aus *paręéseńi*, *paręjéseńi*: aus quadragesima entsteht alb. kréšmę. *grésku* loquor kav. aus *gręjésku* von *gręí*.

ę + *a* wird *a*: *kal* wird mit cabállus durch *kęál* vermittelt. Dem masc. *tęŭ*, *sęŭ* steht das fem. *ta*, *sa* gegenüber, während *meŭ*, *mieŭ* im fem. *mea* lautet. mrum. *látu* beruht auf *lęátu* lavatus: drum. *lęút*.

ę + *ŭ* wird enklitisch *o*: *to*, *so* aus *tęŭ*, *sęŭ*; ebenso *mo* aus *meŭ*, *mieŭ*.

u + *e* wird *u*: *krunt* cruéntus. *žunk* juvéncus. *žúne* júvenem. *fúsem* aus *fuéssemus* im Sinne von fueramus und fueram. *fuseásem* aus fuesséssemus, dem *fúsem* gleichbedeutend. *avúsem* aus habuéssemus. *fúrim* aus fuérimus.

Contraction findet sich auch, wenn ein auslautender Vocal mit einem anlautenden zusammentrifft: *maltu* πλέον aus *ma altu* bo. 122. 147. 163: vergl. serb. više plus, eig. altius. *tótunę* kop. *totdunę* luc.: drum. *totdeaúna* perpetuo. *siba* ath. 62. entsteht

aus *si hiba. va sibă* erit ist. 3. 4. 16 usw. *va siţi* eritis 15. *tra sibă* ut sit 21: *h* in *hibă* ist wohl gleich dem ngriech. χ in χι. irum. *ser* aus *se ver* si vis.

In einigen Formen tritt die Contraction nach dem Ausfall von Zwischenlauten ein: *ur* auguror: afz. heürer Diez, Wörterbuch 32. mrum. σσιαετζίτζη *šjaedzítsi* sexaginta. τζιντζίτζη *tsindzítsi* quinquaginta. τζισπρατζάτζε *tsisprędzátse* quindecim. *pásprędzátse* quatuordecim dan. 51. *kęľi* τὰ ἄλογα dan. *callji (kali ľi)* οἱ ἵπποι bo. 25. *calljor (kali lor)* τῶν ἵππων. *hillji, hilji (χiľi ľi). hiljor (hiľi lor)* bo. 217. *thessaliei* thessaliae frăţ. aus *thessalie ľei. stealle, steallor* aus *steale le, steale lor* bo. 22.

mandúco kauen, essen ergibt das urrumun. manúnco und aus manducáre entsteht mancáre: mrum. *a) mănâncă* mostre 9. *să manănce* conv. 382. *b) mâncare* mostre 18. *męnkę́* kop. 30. Daneben *mę́kę* edit dan. 2. irum. *a) marânku* edo Iv. *b) munká* gà. drum. *a) męnînk. b) mînkâ. mînkát. mînkáre. mînkátsĭ.*

In folgenden Worten stellt *nęs, neš* wohl nescio, *nuš*-non scio dar: mrum. *nęskę́ntsi* kav. 25. *nęskę́nte* quaedam dan. 2. *nescânţi, nescânte. niscânţi, niscânte* mostre 9. 19. 39. 44. *nisce (nište)* ath. 28. *nishte* bo. 27. *nişte* μερικοί frăţ. mostre 30. irum. *nušcar le* alcuno. *nuškar le-nuškar le* Ascoli, Studj 1. 60. chi-chi Leon. drum. *neštine* jemand. *nesce, nescine* Strajan 151. *neškęt* supl. r. Man merke *mę́ta, mę́sa* aus *múmę ta, múmę sa* gink. 225. *mętá* aus *dumneatá* 221.

Über Contractionen im alb. Schuchardt 1. 353. Alb. Forsch. 2. 78. Zakon. Deffner, Grammatik 161. Zig. Über die Mundarten usw. ɪx. 16.

c) Schwinden von Vocalen im Auslaut.

Mrum. σοάρ λε *soár le* sol dan. 23. *sór le* mostre 21: drum. *sóre le.* τζιτζοάρ λε *tšitšoár le* pedes dan. 49.

Ursprünglich auslautendes oder durch den Abfall von Consonanten in den Auslaut gerathendes tonloses *i* ist in mehrsilbigen Wörtern nach einfacher, in bestimmten Fällen auch nach doppelter Consonanz stumm: eine Ausnahme bilden die Fremdworte. mrum. *árbur* Bäume, *árbur ľi* die Bäume aus *árburi ľi. fumeljor* bo. 225. aus *fumeľi lor. oárfęn lor* dan. aus

oárfeni lor. avétsi, d. i. *avéts,* habetis. *tęliáts (tęl'áts)* mactate, eig. mactatis, kop. 23. *tęl'áš* mactasti 30. *dę ń* δός μοι 12. *jíngits* dan. neben *jíngitsi* kav.: viginti. irum. *lunž pêr* lange Haare. *árets, ats.* drum. *dints* Zähne, regelmässig *dintsĭ* geschrieben. *avétsĭ, atsĭ.* Vergl. II. 58. Dasselbe gilt von *u.* mrum. *fok* Feuer: focus. *bat* *batto. *álliu,* d. i. *al'. tálliu,* d. i. *tal'.* irum. *fok. bat.* drum. *fok. bat.* Neben *du* duc besteht *ádu,* d. i. *ad,* mit der Interjection *o: ádo;* daneben *adę* princ. 193. Vergl. III. 235.

Wenn auf *i* ein enklitisches Wort folgt, so erhält sich das *i* im drum.: *lęsátsi mę* lasset mich. Zu den Enkliticae gehört auch der Artikel: *pomĭ* Obstbäume, *pómij* die Obstbäume. Derselben Regel folgt *u: batu te eŭ* ich schlage dich. *dĭ̃ndu j ápę* dando ei aquam. *vęzĭ̃ndu vę* videndo vos. *trupušoru mĭ fręndže* volksl. 2. 10. *pom* Obstbaum. *pomu l* der Obstbaum. Anders das mrum.: hier verstummt der auslautende Vocal und die Enklitica erhält ihre ursprüngliche Form: *spunetsĭ mi* ev. 71. *învestetsĭ lu* 140. *árbur l'i* die Bäume dan. *discipulĭ li* ev. 55. *ák lu* die Nadel. *kęlkęn* (richtig *kęlkęń) lu* die Ferse dan.: daneben 1. *plăguindu lŭ* vulnerando eum ev. 119. *trimitsîndu j* mittendo eos ev. 2. *fil'u meu* ev. 44. Im ersten Falle muss die Abweichung auf der Doppelconsonanz *nd* beruhen, im zweiten liegt der Grund im enklitischen *meu.*

Enklitisches *mi* und ähnliche Pronomina wandeln vor vocalisch anlautenden Wörtern *i* in *j: el mjaŭ dat* ille mihi dedit. *ej mjor da* illi mihi dabunt gink. 244. *šjaŭ fękút* sibi fecerunt. *mĭ e* (d. i. *mje) sete* mihi est sitis ev. 183.

2. *a)* Schwinden von Consonanten im Anlaut.

Ein solches Schwinden scheint nicht vorzukommen.

b) Schwinden von Consonanten im Inlaut.

n fällt aus: *unę* geht durch den Ausfall des *n* in *uę* und dieses in *ę, o* über: οὔνα *únę* una dan. 51. *unâ* bo. 204. conv. 357. *ună* mostre 8. 9. *uă* conv. 357. mostre 40. bar. 168. *vęrę* aliqua dan. 34. *o* conv. 357; *nă* ibid. durch Abfall des *u.* Auch irum. kommt *o* vor. mrum. *méši* menses dan. 5. *mesŭ* mostre 38. *measâ* Tisch bo. 148. *apres* apprehensus ev. 68. 109.

des densus. drum. *des*. *kos* cónsuo. *mas* *mansus partic. *męsúrę* mensura. *apę́s* drücke. Schuchardt 1. 6. ngriech. μεσάλι. pinus lautet in der Bukowina hie und da *tiŭ* aus *ptinŭ*. Wie *piŭ aus pinŭ ist der alte rumun. Name von Widin *Diu* aus Бъdynъ zu erklären. Über den Ausfall des *n* in *ń* ist III. 282. gehandelt: *kuj* aus *kuń*, *kunj* cuneus. *puj* aus *puń*, *punj* *poneo, pono usw. *n* zwischen Vocalen schwindet auch ngriech. in *éa* ἕνα. apáu ἐπάνω. tšío ἐκεῖνος Curtius, Studien 4. 275. Vergl. prov. camiu für it. cammino.

Auf dem Ausfall des *g* beruhen folgende Formen: *éu* ego kav. dan.: eo ist allgemein romanisch; tonloses *o* muss *u* werden. magis lautet drum. *mai*, mrum. *ma*: *kama*, das dem Ausdrucke des Superlativs dient, ist quam magis. neap. maje Wentrup 13. (Vergl. nuje mit nos). mrum. *parésińi* dan. 10. drum. *pęreásemĭ* plur. ist lat. quadragesima. *męjéstru* magister usw. Vergl. alb. kujtój cogito.

s ist ausgefallen: πρέφτου *préftu* sacerdos kav. 216. *preftu* (*preutu*) ath. 12. 14. *preftu* mostre 42. 45: *prefetu* bar. 171. ist wohl falsch. irum. *prevt*. drum. *preót* mit abweichendem Accent. neap. prievete. Schuchardt 2. 359. *šaedzę́tsi* sexaginta kav. aus *šeasedzę́tsi*.

r fällt aus: α λάγκα *a lágę* kav. 218. 231. *fugirâ cu de a laga* ist. 51. *alăgà* ἔδραμε ev. 74. *allagă* mostre 19: vergl. mrum. *lárgu* latus Rumun. Untersuchungen II. 21. dalm.-serb. iz larga (ga ugledala) von ferne. Cihac II. 475. bringt das Wort mit magy. nyargal in Verbindung. *fęínę*, *fęrínę* farina. *fereástę* fenestra. *káe*, *kái* für *káre*, *kári* mostre 13. 34. *miscâ* Truthahn bo. 150: serb. misirka die Ägyptierinn. *nóstu* noster. *vóstu* vester: neap. nuosto. per: *pre*, *pe*, *pę* cip. 1. 104. *píntrę*, *príntrę* Ofner Wörterbuch. *péntru*, *préntru* aus *pre'ntru* princ. 397. *rostu*. *préste* aus **préstrę*. rorem wird roem, rovem und daraus *róao*: vergl. it. prua, sp. proa, fz. proue Diez, Wörterbuch 274. Supl. XXXV. *tu* ev. 6. 14. *tru* aus *ĭntru* mostre 38. conv. 358. *dit*, *ditr'*, *dintr'* mostre 9. 10: intro, de intro. *žos* deorsum: mlat. deosum, josum. *sus* sursum: mlat. susum. *dos* dorsum.

t und *d* schwinden vor *sl* und *zl*, indem *tsl* meist durch *sl*, *dzl* durch *zl* ersetzt wird: *a*) νιίς λλη *ńis ľi* parvi dan. 35. μπαρπάς λλη *bęrbás li* viri dan. 4. περπές λλη *berbés ľi* verveces dan. 3. μπούς λε *bús le* dolia dan. 9: sing. *búte*. μούς λλη *mús ľi*

mucus dan. 44. σές λη *sós l̃i* socii dan. 14. σσιο̲ά̲ρις λλη *šjo̲á̲ris l̃i* mures dan. 41. ουλιο̲υ̲λές λλη *ul̃ulés l̃i* ciconiae dan. 5. ουρτζῆς λε *urdsís le* urticae dan. 1. In einigen Quellen erhält sich *tsl:* *greç li* die Griechen conv. 357. *njiç lji* die Kleinen bo. 166. *soç lu* Gefährte bo. 24. *b)* ἔζ λλη *éz l̃i* hoedi dan. 3. Neben *batžokurí* hört man *bažokurí* verspotten: die erstere Form liegt der letzteren zu Grunde, und beruht auf *a šĭ báte žok:* die Ableitung von einem griech. βαγυρίζω Cihac II. 638. ist unmöglich.

Irum. *l* vor Consonanten fällt aus: *ab* bianco. *at* altro. *kad* caldo. *kadęre* caldaja. *pamę* palma. *púpę* Wade. *vótę* volta ga. Als ältere Formen sind aub, aut usw. anzusehen. Schuchardt 3. 305.

męre andare ist lat. mergere und beruht auf jenen Formen, in denen *g* vor *i* und *e* ausfällt: *meri, mere; méremu* neben *mérgemu, méretsi* neben *mérgu* eo, eunt ma. 11.

Einige von den Fällen, in denen Consonanten schwinden, wurden unter den betreffenden Consonanten erläutert: z. B. *kal* aus caballus, das auch alb. ist IV. 25. *pęmĭnt* aus pavimentum IV. 31. usw.

c) Schwinden von Consonanten im Auslaut.

Hinsichtlich der Bewahrung oder Abwerfung der ursprünglich auslautenden Consonanten stimmen die romanischen Sprachen nicht vollkommen mit einander überein. Das rumunische wirft sie regelmässig ab und mag hierin als mit dem it. näher verwandt angesehen werden. Die Anfänge des consonantischen Auslautgesetzes reichen weit ins Alterthum zurück.

Zur Erleichterung der Übersicht theile ich die Lehre von dem consonantischen Auslaut im rumun. in drei Abschnitte: A. Nomina. B. Partikeln. C. Verba.

A. Die Nomina beruhen im sing. entweder auf dem Nominativ oder auf dem Accusativ. Die Ansicht von dem nominativischen oder accusativischen Ursprung des roman. Nomens im sing. wird nicht allgemein getheilt: ‚it. morte', sagt G. I. Ascoli, ‚è un esito fonetico, nel quale si venivano di necessità a confondere que' due casi obliqui che principalmente entravano nella foggia volgare del discorso romano: ad morte[m], de morte'

Archivio II. 416. Ich bin in meiner Darstellung der alten Ansicht gefolgt, weil ich mich von der Unrichtigkeit derselben nicht überzeugt habe. Richtig ist, dass an dem Auftreten der Form morte von einer razion logica o intenzionale nicht die Rede sein kann; dass man nur an mortem und morte denken kann, findet seine Bestätigung im rumun., wo mortis und morti *mortsĭ* ergeben würden, nicht *moárte*. Dass ich zunächst an den Accusativ denke, hat in der durch die Function dieses Casus begründeten ungleich grösseren Häufigkeit der Anwendung des Accusativs seinen Grund und in der Wahrnehmung, dass im Pronomen manchmahl derselbe als Nominativ auftritt.

1. Auf den Nominativ zurückzuführen sind *a) leŭ* leo. *fráte* frater, sicil. frati. Nach cip. 1. 103. beruht *fráte* auf fratre: dafür kann φράτρε aus dem sechsten Jahrhundert angeführt werden. sóror wird regelrecht *sóru, sor,* das heutzutage, wie es scheint, nur in Verbindungen wie *soru sa* vorkommt; daraus entwickelt sich nach der Analogie der anderen fem. *sorę: soră* ev. 46. In *soro* conv. 359. ist *o* Interjection. Der plur. lautet *surórĭ: sororĭ* ev. 35. 158. Vergl. it. suoro, suora can. 400; prov. sor, acc. seror, plur. serors. Aus nurus entsteht lautgesetzlich *noru, nor: noru mea;* aus *nor* wird *nórę* ev. 109. und nach soror *nurórĭ* Strajan 109. 112. Die Form *suróre* hat sich in *suróre mea* gink. 224. erhalten; diesem analog ist *nurore* in *nurori sa* princ. 143. *doru* desiderium: dolor (Vergl. Archivio II. 436), das jedoch auch als rumun. Verbalbildung erklärt werden kann. *împęrát* imperátor: alb. ęmbrét, plur. ęmbrétęre. Archivio II. 436: tonloses *o* wird wie lat. *u* behandelt. mrum. *préftu,* daraus drum. *preót,* alb. prift, priftęrésę: pré[s]byter, altkroat. prvad: für *préftu* erwartet man *préfte* das sich jedoch der Majorität der masc. anbequemt: vergl. it. prete, prevete Archivio II. 427. Sulfur ergibt mrum. *sklĭfurę,* alb. skjúfur, it. solfo, solforo: das rumun. Wort kann auf einer nach dem Schwinden des Neutrum möglichen Fem.-Form beruhen. Fulgur wird wie ein u-Stamm durch drum. *fúldžer* reflectiert. *vúltur* setzt ein vulturum, nicht vulturem voraus. Das Auslautgesetz verliert an Sicherheit durch die Form *vúlture* neben *vúltur, árboŗe* neben *árbor, piéptene* neben *piépten* usw. Strajan 113, womit jedoch *límpede, reápede* aus limpidus, rapidus zu vergleichen sind, aus denen hervorzugehen scheint, *e* sei ein jüngerer Zusatz. Dass *gît* lat. guttur

sei, ist nicht richtig: es ist slav. glъtъ. *b) núme,* plur. *númene,* nomen. *arámę,* alt *-me,* Kupfer: aeramen. *legúmę:* legumen. *c) kap,* plur. *kápete* ath. 17: caput. it. capo. *oáspe* Freund ev. 6. 42. *neóspe* Feind ist. 19. plur. *oáspetsĭ:* hospes, hospitem. *ospéts* ist hospĭtium. *d) seátšetę* siccitas. *sĭ̂ndže* beruht auf sangis oder sangem Schuchardt 1. 117: daneben *sîndžerá* bluten und *sĭ̂ndžer* cornus sanguinea: vergl. sp. sangre. *frig* frigus. *piept* pectus. *tîmp* tempus Archivio II. 425. Vergl. alb. nip nepos und jḕtę neben friaul. jéte und etád Archivio I. 500. II. 437. *e) žúde* judex cingarorum Limba 286. Archivio II. 435. Daneben *žúdek* und *žúdetše: žudéts* ist lat. judĭcium Limba 286. *šoárek* neben *šoáretše:* sorex. *berbék* neben *berbeátše* vervex, vervēcis. *žúdetše, šoáretše, berbeátše* sind klar: sie beruhen auf judicem usw. nach der Accusativtheorie. *žúdek, šoárek* und *berbék* sollen der Analogie der Pluralformen *žúdetšĭ* usw. ihr Dasein verdanken: ich möchte an Stämme wie judicu usw. denken. In *žúde* wird Abfall von *ks* anzunehmen sein. Vergl. Limba 286. Supl. XXV. *nuk* und *núkę* beruhen auf *nucum und *nucam nach *pom* und *poámę,* lat. pirus, pirum. *reátše* frisch, kalt, beruht vielleicht auf recens: auf ein Missverständniss des slav. Textes zurückzuführen ist *reatše le* pudor kor. 116, denn das slav. hat neben aslov. stydъ pudor pol. *stydnąć, stygnąć frigere. *šeárpe; šárpe* kav. serpens Archivio II. 438. *f)* Auf dem Nominativ beruhen auch *om* homo, dessen plur. *oámenĭ* homini, homeni voraussetzt. Befremdend ist mrum. *ómn lu* dan. *níme* nemo, wofür *nímene, nímenĭ, nímenea* vorkommt, ist lat. nemo. *drak* Teufel, alb. drek: draco Archivio II. 434—436. Supl. XXV. Zum Verständniss dieser Verhältnisse ist es nothwendig im Auge zu behalten, dass die Nomina die Neigung haben nach dem Genus in zwei Kategorien, nämlich in die der Nomina auf *u* und in die der Nomina auf *a,* zu zerfallen. Man merke *pésku* kav. neben *peášte:* jenes wie lat. piscus, dieses piscem. drum. *árbur,* mrum. *árbore. os* os, auch lat. schon ossum. mrum. *pántik lu* und drum. *pĭ̂ntetše:* *panticum, panticem. Ebenso *sálkę, sáltše* salix: *salicam, salicem. mrum. *túrturę* turtur usw. mrum. liest man auch *pântecă: pântecă* ev. 4. 201. *pânteca lĭei* 245. *pântece liei* 201. 245. 261.

2. Auf den Accusativ können zurückgeführt werden *a) korónă* coronam. *an* annum. *ákru* *acrum, acrem. *lu* illum: *la*

sé lu mátsinę er möge es malen dan. 39. *ádžer* kann ohne Verletzung der Lautgesetze auf agilis oder auf agilem zurückgeführt werden. *kęroáre* calorem. *kúrte* chortem. *tseátsire* *cicerem: it. cece vom Nominativ. *foáme,* wohl famem. *floáre* florem. *línte* (λύντε) lentem dan. 10. *márdžine* marginem. *meáre* *mellem, mel. *mulʼáre,* drum. *mujáre,* mulíerem: die Verschiebung des Accentes beruht wohl auf *lʼa* aus *liea:* it. móglie. *náre* narem. *niáo* mrum.: nivem, *nevem. *peápene* péponem, πέπονα Supl. xxv. *púlbere* pulverem. *ráo* für *roáo* rorem, *rovem. *sęnętáte* sanitatem. drum. *vérgurę,* alb. vírǵene, vírǵir: vírginem. Befremdend ist mrum. *vírgiru.*

lui beruht, wie man annimmt, auf *illúic; *lor* ist illórum; *mártsi* in *mártsa* ist martis (dies); *džoj* in *džója* beruht auf jovis (dies); *víniri* in *vínira* auf veneris (dies): diesen Namen folgt *lúni* in *lúnia* lunae (dies). *ńérkuri* in *ńérkuria* ist der gen. mércuri: drum. lauten diese Worte *mártsĭ, žoì, vínerĭ, lunĭ, mérkurĭ.* Vergl. Diez, Wörterbuch martedì, giovedì usw.

B. Dem lat. septem und decem entsprechen *šápte* und *dzátse.* Dem novem steht *náo* für *noáo* aus *noáuę* gegenüber. Dem *šápte* hat sich *šáše* sex aus *sies* anbequemt. Die Metathesis in *pátru* aus quattuor, quattor findet auch in anderen roman. Sprachen statt: it. quattro usw.

žos ist lat. deosum, deorsum, *sus* susum, sursum; *supt; sub* conv. 386: subtus; *au* aut; *a* ad; *e* et princ. 398. *ši* et: sīc; *la* wohl illāc, Adverb, das Praeposition geworden ist; *akoló, koló* eccu' illoc Diez 2. 438. *aitší, itší* ecce hic; *kę* wohl quod; *tše* quid; *ka* quam: *kam* ist nicht quam Diez 2. 446, wahrscheinlich quam magis: mrum. *káma: káma ďíne* melius. *kam ákru* etwas sauer. *ku,* it. con, cum: *kum* entspricht dem lat. quomodo, it. come. *ma, mai* magis, mage. *nu:* it. non. *poi* beruht auf *po:* pos aus post; ebenso *noi, voi* auf *no:* nos, vos, in der Enklise *ne, vę.* Die neap. Formen nuje, vuje, craje, seje für nos, vos, cras, sex Wentrup 16. verdienen Beachtung. Die Herleitung des *i* aus s ist wohl aufzugeben. Dem lat. *per,* it. per, steht gegenüber *pe* neben *pre,* das durch eine Metathesis entstanden ist, wie *ȋntre* aus inter, *pátru,* wie it. sempre, sp. entre, sobre aus inter, super, alb. pęr, kátęr g. kátrę t., síper, sípre ὑπέρ cam. *spre, spri* ist vielleicht ex-per: *sprităúnde* perforat. *préspre, péspe, péspre* ist per-ex-per. *préste, péste* beruht

auf *préstre* per-ex-trans. *trę* pro dan. 25, *trâ* bo. 118. ath. 9. ist trans; *stręs* ex-trans: *strębáte* durchdringen. mrum. *tu* ist mit intro, intra, nicht mit intus zusammenzustellen. *pretu (pretu spini, schini* ist. 18) ist per-intro; neben *tu* besteht *tru: se duse tru un lok* ἀπεδήμησεν εἰς χώραν luc. Einschub scheint eingetreten in *džínere* aus *džínre,* mrum. *dzínere,* fz. gendre. *in* wird *în, n:* it. in. Dem it. ver aus vel in veruno steht gegenüber *ver: vertšíne* wer immer und *vre: vre un, vr' ună* frăţ.

C. In den Verbalformen gewahren wir den Abfall von *t, m, s, nt* und *k. a) t: kĩntę* cántat. *kîntá* cantábat: *á* aus *ávę, áuę. kîntę́* cantávit: *ę́* aus *áe,* ein ungewöhnlicher Übergang. *lo* cepit (levavit): *lęę́, loę́;* vielleicht *loó. kîntáse* cantavísset, cantásset mit der Bedeutung eines Indicativs. *kĩnte* cántet. *zátše* jácet. *zętšeá* jacébat. *zękú* jacuit: romanische Betonung. *zękúse* jacuísset. *zákę* *jacat, jaceat. *móare* moritur. *muriá* moriebatur: *iá* aus *iebá, ievá, ieá. murí* mortuus est: *í* aus *ívet. muríse* mortuus erat. *móarę* moriatur aus **morat,* **moriat. zíse* dixit. mrum. *avúri, fúri; avúre, fúre* sind habuerit, fuerit. *áibę* beruht auf habeat: analoge Bildungen sind *híbę* sit, fiat; *štíbę* sciat. *b) m: aveá* habebam alt für *aveám* cărţ. 197: gegenwärtig bietet die I. sing. *m* in *am* habeo, wofür man *aib, aibu* erwartet und das man durch das alb. kam erklären wollte; ferners in *kîntám* cantábam; in *kîntásem* cantavíssem, cantássem; in der dem mrum. eigenthümlichen Form *kîntárim, avúrim, fúrim; se nu te lárem* ἐὰν μὴ νίψω σε ev. 170. Dieses *m* hat sich bei der fast durchgängigen Gleichheit der II. und III. sing. mit der II. und III. plur. aus der I. plur. in die I. sing. eingedrängt. sum ist regelrecht *su* ath. 42; drum. *sîm* cip. 1. 128. bietet auch im Vocal Schwierigkeiten dar: *î* ist wohl aus *u, ę* zu deuten. *sînt* ist eigentlich die III. plur.: die Übertragung in die I. sing. beruht auf Analogie, da auch sonst die I. sing. und die III. plur. häufig zusammenfallen. Vergl. J. Zupitza, Jahrb. für roman. und engl. Lit. XII. 188. Ältere Denkmähler bieten die I. sing. ohne *m: sę deštínsere* ἐὰν καταβῶ ps. 138. 8 usw. princ. 186. *c) s: kĩntsĭ* cántas, wohl nach Analogie der Verba der dritten Conjugation: analog ist *dai* das. *kîntátsĭ* cantátis. *kîntárętsĭ* cantarátis, wenn nicht vielmehr wegen des Accentes Analogie von *kîntárę* anzunehmen ist. *kîntásešĭ* cantavísses, das lautgesetzlich *kîntáse* ergibt, folgt der Analogie von *kîntášĭ* aus

cantasti, dessen *š* aus *st* so entstanden ist wie in *úšę* ostium. *pretšépĭ* percipis. *kîntę́m* cantámus. *kîntám* cantabámus. *kîntáręm* cantarámus, das jedoch auch der Analogie von *kîntárę* sein Dasein verdanken kann. *zękúsešĭ*, dem Sinne nach ‚jacueras‘, beruht auf einer Form jacúissessis von einem praeteritum jacuissi, das mit dem mlat. legessi für legi zu vergleichen ist, woher legessissem. Vergl. Huemer, Die Epitomae des Grammatikers Virgilius Maro. Sitzungsberichte, Band xcix. 549. 554. *kîntásešĭ* beruht wohl auf einem cantavíssessis. *d*) *nt: ant* in *kîntę* cántant. *kîntá* cantábant aus *ávę, áuę*. *ent* in *kîntáse* cantássent. *unt* in *zękúrę* jacuerunt. ent wird durch unt ersetzt: mrum. *dóru* dolent dan.; drum. *mîn* manent, *tsîn* tenent, *šed* sedent wie *pun* ponunt: *nt* hat sich erhalten in *sînt* sunt, wofür mrum. *sun* conv. 387: die regelrechte enklitische Form lautet *s* Limba 176. aus *su*. mrum. χἰ dan. ist fiant (sint). *au* habent aus *av*. Nach Diez 2. 116 ist der Rumune der einzige, der *n* mit dem folgenden *t* verwirft. *e*) *k: du. fę. dzi* duc. fac. dic. *ado* bo. 121. *addo* ath. 40. *ado* entsteht aus *adu* und dem interjectionsartigen Zusatz *o*. Daneben *ádu. ad. ádę* gink. 306.

Hier ist noch des Abfalls des lat. Infinitivsuffixes *re* zu erwähnen. *lęudá* laudare neben *lęudáre* laudatio, abgesehen von *spináre, suptsíre* und von den Verbalformen *întrare* usw. princ. 186. und von Verbindungen wie *fíre aš* neben *aš dútše* pumn. 128. *re* kann auch in it. Dialecten abfallen: neap. amá neben amare Wentrup. 19. Diez 2. 243. Man vergleiche alb. męnuare ἀργέςʲ und męnua ἀργά Leake. Ähnlich ist rumun. *va*, wenn es wirklich auf *váre*, veale, velet, velit oder auf volet beruht. Vergl. Supl. xxvii. xxxiv.

Abgesehen von diesem Gesetze findet Abfall von Consonanten statt in mrum. βέρου *véru* aliquis dan. 18. *vérru* 46. drum. *ku u okju* anal. 4. *alt* und *rost* beruhen auf alt(e)rum und rostrum; *indęrę́t* auf in de retro; *pus* auf postus Schuchardt 2. 414; hie und da *omu* für *omu l* ban. 19. *kápu* für *kápu l*. Irum. Auslautendes *l* fällt ab: dasselbe geschieht im slav. und, wie eben bemerkt, hie und da im rumun.: *fatsó*, *-ólu* fazzoletto. *go, gólę* nudo. *kíse: lápte kíse* latte rappreso. *mašté, -élu* vasca. *p(e)ké* Hölle Iv. *vęse, -élę* allegro. *vitsé, -élu* vitello. So steht *dintu, grávu* il formento, *zepu* la tasca für *dintu l* usw. *je* für *jel* Iv.; daneben *avril* aprile. *kaštél* castello. *skarpél* scarpello.

mun vor Consonanten für *munt* ma. 23.

Vergl. Diez 2. 115 (die Ansicht, dass sich rumun. auslautendes *m* erhalte, ist von J. Zupitza berichtigt) 116. 242. Das zakon. ist auf dem Punkte angelangt, dass seine Wörter mit wenigen Ausnahmen alle vocalisch auslauten Deffner, Grammatik 129. Über das zig. sehe man Über die Wanderungen usw. IX. 48.

II. Weder Vermehrung noch Verminderung der Elemente.

1. Metathese.

Durch die Metathese werden die Worte nicht selten bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Dieselbe trifft die Consonanten *r* und *l*; *n*; *j* und die Gruppe *st*. Die Metathesen können durch folgende Formeln dargestellt werden:

1. *tert* wird *tret*. formosus: *frumós*. 2. *tret* wird *tert*. slav. grad: *gard*. 3. *ret* wird *ert*. ripa, drum. *rîpę*: irum. *ẹrpę*. 4. *tetr* wird *tret*. pōpulus, pōplus: *plop*. 5. *tetr* wird *tert*. *(miedzlok)* medius locus: *ńóldzuk*. 6. *ter* wird *tre*. per: *pre*. 7. *în* wird *nę*. *(înręíre)*: *nęr̃ęíre*. 8. *ne* wird *în (n)*. slav. nevêsta: *nveástę*. 9. *abj* wird *ajb*. habeat *(abję)*: *ájbę*. 10. *st* wird *ts*. stuppa: *tsúpu*.

Dieser Versuch, die Mannigfaltigkeit der Metathesen unter Formeln zu bringen, wird der Nachsicht der Forscher empfohlen.

Die den einzelnen Worten beigesetzten Ziffern verweisen auf die Formeln. Der Mangel einer Ziffer besagt, dass die Metathese eine vereinzelte Erscheinung ist.

mrum. fermento 1: φρυμίτου *frimítu* kav. 195. φριμίτα dan. 40. *fremintá* ev. 48. 161. irum. *fermentę́*. drum. *fręmînt* kneten.

facula 4: φλιάκę *flăkę* Flamme kav. 233. *fákl'a, *flăkę. alb. flăkę: facla. it. fiaccola aus flacula, Metathese und Bewahrung des *l* im it. Vergl. *flakęrę* Flamme ev. 101. ist. 21. und drum. *fęklíe* Fackel. magy. fáklya.

intégrum 4: ντρέκου *ntrégu* integer dan. 43. drum. *întrég*.

κάτεργον 1: κάτρεγου *kátregu* scapha kav. 199. navis dan. 14. *katreg lu* bo. 228. *katrigu* 199. *catrig* bar. 170.

incaglare aus incoagulare 4: σέ γκλιάκα *sé nkl'ága* ut coagulet dan. 41.

krastavьcь slav.: καστραβέτζου *kastravétsu* cucumis kav. 182. *-vétsi* dan. drum. *krastaveáte, kastraveáte.*

medius locus 5: ννιόλτζουκ *ńóldzuk* medium dan. 32. aus *ńódzluk* und dieses aus *miedzlok:* drum. *mižlok* aus *miezlok;* durch das Suffix *anu: ñilgiucan,* d. i. *ńildzukan,* medius mostre 20. 43.

παρεκάλεσα: σέ πạλακρạσιάσκα *sé pẹlakrẹsiáska* ut oret dan. 18. neben *pẹlẹkẹrsjá* orabat kop. 28: Urform *palakarsí.*

*singlutire, singultire 1: σουγκλλιτζάρε *sunglitsáre* singultus kav. 208. it. singhiottire.

turbo 1: κουτρούμπουρου *kutrúburu* turbidus kav. 196. bo. 213. Vergl. τρούμπου *trúbu* furo 208: drum. *túrbure, turb.*

veklus aus vetlus und dieses aus vetulus 4: *vlechiu (vlekiu)* neben *vecljiu (vekl̆u)* vetus ath. 21. *de kero vleku* bo. 118. drum. *vekiŭ.* Zwischen veklus und *vlekiu* liegt vielleicht *velk-:* lad. velg-s Archivio I. 57.

viglo aus vigilo 4: βλέκι̲ο̲υ̲ *vlégiu* servo dan. 15. βλι̲ά̲κε *vl̆áge* custodit 2. βλι̲ά̲κκε 41. βλεάκε *vleáge* 38. aus *végl̆u.* drum. *vegjá.*

poplus aus pōpulus 4: πλούπου *plúpu* populus dan. 1. drum. *plop.* alb. plep. it.-griech. πλούππος. mlat. plūpus Bova 20. Diez, Wörterbuch 266. Schuchardt 3. 48.

brachium 2: μπạρτζάτου *bẹrtsátu* orgyia kav. 215: drum. *brats.*

veteranus 2: *bĕtârnu, bẹtẹrnu* mostre 9. 10. 24. *bătĕrnu* conv. 382: drum. *bẹtrîn* veteranus.

gradina slav. 2. κạρτύννα *gẹrdína* hortus dan. 15. γκạρντήνạ *gẹrdínẹ* kav. 201. *gardină* bo. 134. 220. neben *grădină* mostre 20. 22. Man füge hinzu *gardu: îngrădí cu gardu* ev. 84. *gardurĭ* 120.

grêšiti aslov. 2. *agẹrši: se agărşeascā* er vergisst conv. 382. *agărşire* 358. *agărşimŭ* frâţ. *agărşitu* ev. 106: drum. *grešésk* fehle.

hraniti aslov. 2. χạρνι̲ά̲στε *χẹrneášte* er nährt dan. 5. χαρνι̲ά̲σκạ 5. χạρνέσκου kav. 197. *hẹrnit* σιτευτός luc.: drum. *χrẹnésk.*

mъšelъ turpis quaestus: *înşelăciune* δόλος ev. 80. *înşelăciune* πονηρία cons. 8: drum. *înšél* decipio.

πλάτη 2. *pâltărĭ, pîltẹrĭ* Schultern mostre 20. 21. 22. 30. neben *plătărĭ* 44.

trici bulg. 2. τέρτζε *tértse* Kleie dan. 18. aus *tẹ́rtse*: drum. *tẹrîtsẹ.* serb. trice.

sulfur, *slufur 1. *sklífurę* kav.; falsch *sulfuru* ev. 115.

vražarь slav. 2. *vîrjarĭĭ (vîržarij)* Zauberer mostre 31. durch *vracĭĭ* erklärt: vergl. drum. *vrędžésk* zaubern. aslov. vražati. Dem *vîržárij* liegt *vręžárij* zu Grunde.

blato aslov. 2. πάλτζη λλε *bęltsi lle* lacus dan. 1. *bălţĭ* mostre 31. für *smîrkurĭ (smîrg* pol.). *baltę* ev. 104: drum. *báltę*, plur. *bęltsĭ*. ngriech βάλτος Foy 21. aslov. blato. zig. balta. alb. báltę.

vel unus, it. veruno 6. *verunu* (nicht vollkommen verlässlich) jemand bo. 56. *vę́rnu* (aus verunu); mit *nu* nullus kop. 16. *vę́rn-oarę* mit *nu* nunquam 29. *vîrnu* mostre 31. *vîrn'ă* 9. 22. 38. für *vîrnă*. Aus *ver* entsteht *vre*, daher drum *vreún*. *în vre o sárę* an irgend einem Abende mardž. 133. *vr' o dátę* einst: vel una data. Daneben *vertšíne* wer immer Diez 2. 424. 426.

in wird mrum. *ęn*, daraus *nę: în úntru* intus kop. 28, daraus ναούντρου *nęúntru* intus kav. 210. *napoia* iterum bar. 169. aus *inapoia*.

ἐκίνησα, κίνησα ergibt *înkisí* ἀπεδήμησεν kop. 13. *nkisésku* kav. γκισέστη *nkiséšti* proficisceris dan. 6. *închissire* mostre 4. 15. 28. 26. Vergl. bulg. κίνησασς (kínisaš). alb. νίσεσς *(níseš)*.

insu Urform: ipse 8. mrum. νέσου *nésu* ille dan. 53. für *nîsu (nę́su, nęsu,* mit starkem *ę*, d. i. ж, *î)* conv. 383. *nâsu* ath. 29. *nâsa, nîşĭ* frăţ. *nĕssu (nĕsu)* mostre 8. 16. 30. 37. *nĕsă* f. 9. *nĕşi* 12. *nĕşĭĭ* 13. 25. 26. 31. drum. entspricht diesem Pronomen *însu* mit Praepositionen *dînsu, întrînsu, dintrînsu* Diez 2. 421: de intro ipse. Neben *nę́su* bietet das mrum. *ensu, insu* (wohl *ęnsu*). *ensu* in *eu ensu nji* aus *ensu mi, tu ensu ci, elu ensu shi* ego ipse, tu ipse, ille ipse usw. bo. *eu insu, tu insu, elu insu* neben *eu insu nji, tu insu ţi, elu insu şi, noi inşi nă* usw. ath. 31. *eu ensu ńi* ist ‚ego ipse mihi' usw. *năsu* ist. 10. 27. *năsŭ* ev. 3. 18. *nâsŭ* 246. *ênsă* 176. *însu* 111. irum. *ęns (ŭs, ę̃s)* solo, unico. *ensnaskut* unigenitus Denk. XII. *ens, ensu ši; ènsa* ipse, ipsa. *kar le se ènse consigliaé, ènse more* chi si consiglia da se, da se si perde Iv. *kar le ènse faće de se, faće za trĕi* chi fa per se, fa per tre Iv. *lupi marânku ânse li* i lupi mangiano soli Iv. *mai bire ânse li nego cu cativa cumpagnia* meglio soli che male accompagnati Iv. *jo saĕm la dinsa uše* io sono vicinissimo all' uscio Iv.

drum. *însu* Limba 410. 411. *spr' insa* kor. 56. *ketr însul* 7. *ku nusu l* μετ' αὐτοῦ matth. 25. 31. anal. 7. drum. entspricht der Urform insu *ĩnsu. nesu, nĕsu* beruht, wie it. esso, auf lat. ipse Diez 2. 80; sardisch insoru neben ipsoru ist lat. ipsorum 2. 76. Aus inpse, impse hat sich inse entwickelt, welches dem sardischen insoru und allen rumun. Formen zu Grunde liegt. *dĩnsu* für *ĩnsu* beruht wahrscheinlich auf Redensarten, in denen *ĩnsu* mit der Praeposition *de* verbunden wurde: vergl. *trĩnsu, întrînsu.* Anders Diez, Wörterbuch 398.

nevêsta aslov. 8. νβιάστᾳ *nviástę* nurus kav. 213. νβιάστα *nviásta* dan. 35. νβιάστε sponsae 50. *învéstă* ev. 189. *învéstă* 207. *neveaste* conv. 388. *nĕveasta* 383. *n'veast'* 385. *n'veste le* 382, wahrscheinlich aus *nevjasta, nęv-, ęnv-, nv-.*

anke 7. νίκα *níka* adhuc kav. 183. dan. 9. ἔτι kop. 20. νίγκα dan. 40. νίγκᾳ 45. *nica* bo. 118. 126. 138. 152. 220. *ninga* für *ancâ* conv. 383. *nínkę, níngę* εἰσέτι fräţ. drum. *ĩnkę* ѩкъ noch mold. *nica* bar. 168. *pre ningâ seara* bo. 227. Wenn man von dem dem it. anche nahestehenden drum. *ĩnkę* ausgeht, so hat man in *níka* eine dem Typus 7. analoge Form.

inreire (reus) 7. Aus *inreire, das auf reus beruht, entwickeln sich mrum. verschiedene Formen, die alle nach 7. auf *înręíre* beruhen. Das Verbum bedeutet mit dem Reflexivum ‚sich ärgern, zürnen', eine Bedeutung, die auch dem drum. *a se înręutętsí* zukommt, das auf *ręutáte* für *ręitáte* zurückgeht. drum. *ręésk* ist nach dem Ofner Wörterbuche deterioro. Die Formen von inreire sind folgende: *se nęręjáśte* irascitur dan. 21. *se nirâeashte* bo. 212. *se nęręi* luc. *me niraescu* ath. 57. *nęręíndu se* irascens kop 28. *nęręíre* kav. 215: *naręíre* ira 2. steht für *nęręíre; niraire* ira bo. 139. 221. 225. *niraitu* 203. 224. *nirâit* für *mâniat* bar. 170. In den Mostre findet man *nirire* aus *nirçíre; mi 'nrescu, ti 'niresci, se 'nirésce* 42. *arâitu* für *învierśunat* und *înręutętsít* 30. 46. *niiritu* für *supęrátu* 19. *se înărĕésce* ev. 33. *se înărĕí* 223. *vĕ înărĕiţĭ* 15. *înărĕindu se* 66.

habeo 9. drum. *ka sę aibъ a vĕtśi lor vijatsę* ut habeam vitam aternam matth. 19. 16. princ. 139. mrum. σε αἵμπᾳ *se aíbę* ut habeat dan. 18. σε αἵπᾳ 47. *aibâ,* d. i. *ajbę,* ist lat. habeat, habeant, woraus es durch *abję* mittelst Metathese entstanden ist: altit. aggia beruht auf abdja. Nach *ajbę* sind *hibâ (hibę)* fiat und *śtibâ (śtibę)* sciat gebildet, indem *bę* als Suffix

der III. sing. des Conjunctivs aufgefasst ward. *hibę* und *štibę* bo. 222. mostre 25. stammen aus einer Sprachperiode, in welcher *b* zwischen Vocalen nicht in *v* übergieng. Vergl. it. gajba cavea Archivio II. 401.

stuppa 10. τζούπου *tsúpu* stuppa kav. 227. τζούχη *tsúťi* plur. dan. 24.

mandūco für edere hat, so scheint es, zuerst madunco ergeben, woraus manunço und daraus mrum. *męnĩnku* mostre 10., woraus bei an das Ende des Wortes vorrückendem Tone durch Contraction *mînká*.

Irum. formica f. *frunígę* formica. mrum. φορνίγκα *fornígę* kav. 210. Schuchardt 1. 121.

anke 7. *inkę* ancora: mrum. *níka*.

transversus 2. *tarvérš* grembiale. tarviers Archivio I. 17.

turkinja slav. 1. *trukínye* gran turco.

ride 3. *ŕrde* er lacht. drum. *rĩde*. Vergl. *ersuch* ridendo denk., wohl *rzuć*, *ęrzuć* mit dem Ausgange des kroat. Particips.

ripa 3. *ŕrpę* rocca, sasso. *ărpe* petre, ripe ma. 23. *cu (e)rpa* coi ciottoli Iv. drum. *rĩpę*.

prigione it. 2 *perzun* aus slav. pržun. it. prigione.

Drum. *aibu* cărţ 378. Limba 428. Vergl. oben mrum.

apuká greifen ist nach Burla 91—94. aucupari, nicht occupare. Vergl. mlat. ubi aduersarius nullum potuit aucupari (i. e. capere). aucupante diabolo Victor Vit.

ašteptá, mrum. *aşcéptă* frăţ., warten: exspectare, nach Burla 93. aspectare.

báltę Pfütze 2: slav. blato. *bęltós* sumpfig.

breb Biber 4: aslov. bebrъ.

breábеn, breábene anemone silvestris wird mit verbēna verglichen 1.

dáltę Stemmeisen: aslov. dlato 2.

fęrtát Geselle, Bruder: *frętat von *fráte* 2.

flíškę fistula polyz. aus fistla, fisklá nach 4: man erwartet fjiskę aus fl'iskę. *fliskęesk* pfeife.

flęmĩnd hungrig famulentus, famlentus nach 4: *înd* für *înt* nach der Form des partic. praes. Mussafia, Vocalismus 21. *hlamund* Ascoli, Studj 1. 76.

frímbie, frĩmbie und, mit *di* für *bi*, **frínďie, fríngie, frĩngie* polyz. *frímbie, fímbrę* Ofner Wörterbuch: fimbriae.

frẹmînt knete 1.

frumós: formosus 1.

gẹmẹlíe, mẹgẹlíe petite tête d'une chose Cihac.

gard Hecke: aslov. gradъ 2. Vergl. die Ortsnamen *gẹrdešti* neben *grẹdešti.*

gẹrnítsẹ carpinus betula Cihac: serb. granica quercus genus 2.

înšél înšẹ́l, întšél decipio: aslov. mъšelъ.

întrég: intégrum 4.

kíngẹ Gurt, *înkingá* gürten aus *klíngẹ, kjíngẹ:* cingula, cingla. it. cinghia. fz. sangle 4.

gjoákẹ, gjok, plur. *gẹoátše* für *gjoátše,* Schale: cochlea durch koklá, koakl'e, kl'oakẹ nach 4; daraus kjoakẹ und durch den Einfluss des j auf k — *gjoákẹ.* Vergl. it. chiocciola Diez 1. 191.

koif Helm: cofea Diez, Wörterbuch 119. 89.

kastravéts, kastraveáte und *krastaveáte* Gurke.

krutsá schonen, sparen: alb. kurtséj schone 1: curtus.

kẹ́ržẹ, kîržẹ Krücke, Bischofstab: aslov. križь 2.

kujb Nest: wohl ein lat. cubium (concubium). Vergl. it. cova Wildlager 9.

kurkúbetẹ neben *kukúrbetẹ* cucurbita. Falsch mrum. *kurkubéte* kav.

kurkubéj neben *kukurbéj* Regenbogen: man vergleicht concurvus.

pẹdúre Wald: paludem. it. padúle Diez, Wortschöpfung 13. Schuchardt 1. 29.

palávrẹ Aufschneiderei: vergl. παραβολή. Diefenbach 1. 241. sp. palabra Diez 1. 191.

pẹtrúnd durchstossen: pertundo, *pretund.

páltin (wohl *-ten*) acer pseudoplatanus, platanus 2. aus platanus.

poréklẹ, polékrẹ, políkrẹ, prolíka Zuname: slav. poreklo.

purtšéd: procedo 2.

plumînẹ, plẹmînẹ, plumínẹ neben mrum. *pulmuna* bo. 20: pulmonem. Vergl. alb. plemón, ngriech. πλεμμόνι Foy 31. 40. neap. prummone Wentrup 2.

pre: lat. per 6. *privegjá* pervigilare. Ebenso *spre:* vergl. lat. super und ex per Diez 2. 454. alb. prẹ. *între* inter und it. sempre aus semper cip. 1. 132. per findet sich in *priimná*

perambulare ev. 53. *pricepi* ro. t. 40. usw. *împredžúr* circum: in per gyrum neben *împerdžúr* volksl. 1. 23.

rîšnítsę (wohl *rîžnítsę*), zig. režnitsa, Handmühle beruht wahrscheinlich auf einem slav. žrnica: aslov. žrъny. klruss: žorno.

rížní neben *rînží* grinsen: aslov. ręžati.

rojbę: rubia. *rojb* röthlichbraun 9: rubeus cip. 131.

rugumá neben *rumegá* Burla 93.

skovárdę Limba 300: aslov. skovrada.

skúpiu neben *skuip* spuo: das Wort ist dunkel: man denkt an conspuere. Alb. skúpirę Auswurf ist Kehricht, ngriech. σκουπίζω scopae.

solz squama: aslov. sluzъ.

strę́mur stimulus aus stĭmulus, stlimulus. Vergl it. fiaccola.

stręnút, sternút: lat. sternuto 1.

sklivisí polieren: σκλιβώνω, στιλβώνω. Man erwartet *sklivosí*. Vergl. *sklipíre* für *stręlucíre* stam. 530. Die Metathesis ist schon griech. Foy 7.

tárgę, trágę brancard: pol. tragi aus dem deutschen 2.

tęrnosí eine Kirche weihen: θρονιάζω, serb. tronosati wie von θρονώνω 2.

tšupérkę Schwamm: serb. pečurka.

túrlę, trúlę Thurm lautet auch griech. τοῦρλα, τροῦλα.

urk und *rędík* hebe.

vlętur vultur: *kujbu l vlęturu lui* nidus vulturis Limba 243.

zgájbę Geschwürchen aus *zgábje* 8, alb. sgjébe g., dzjébe usw. t. Aussatz: vergl. lat. scabies. Limba 220.

Alb. ankue Rossi neben nękój ächze 7. dęrmís neben drimís nicke: aslov. drêmati. fęrgój backe: frigo 2. fęrgój reibe: frico 2. garth, gradínę Garten 1. gęrmádhę Ruinen: slav. gramada 2. gurmás t. grumás Kehle. krušk συμπένθερος: consocer, aus kuskr 4. alsívę: lixivia: aus lixivia scheint lsívę, und aus diesem alsívę entstanden zu sein. pęl'kéj: placeo 2. pęr t., pręg. durch 6. pęrkí aus pęrkíę dos: προικιόν 2. pęršís braten: slav. pražiti 2. pl'úhur Staub: púlverem, plúverem 4. purtékę Gerte: vergl. serb. prut, prutak 2. štępí, špi aus štępíę, špię Haus: hospitium, ngriech. σπῆτι. stęrníp Urenkel, tredǘš Urgrossvater g.: mrum. *stre-auši* Ahnen ath. 1. drum. *strębún, stręúnkiu.* trúbul, túrbul trübe; tęrbím Hundswuth 1. trúmę

g., túrmę t. Heerde 1: lat. turma. it. torma. trup g., turp t. Leichnam 2: slav. trupъ. trujélę, turjélę Bohrer: ngriech. τριβέλι. Hahn 2. 14. 17.

Griech. Schon agriech. καρδία, κραδία. κίρκος, κρίκος usw. ngriech. kartar, kritar hordeum pu. 49: κριθάρι. κουρκέλλα, κρικέλλα boucle. ἀρθούνι neben ῥουθούνι narine deh. τάρφος, τράφος deh. ἀδρέφι, ἀδέρφι. ἀρμέγω: ἀμέλγω. θρούμπη: θύμβρα usw. Foy 81 φλεβάρης februarius.

It. dial. cavea: dial. gheba, gáiba 9. Archivio 2. 401. ritrovare: artrové 2. 444. (wohl rtrọvé). rivenire: arní, *arvení ibid. rumore: armór 2. 400. licere: alsir 2. 402. nach der Formel 3. crapa (capra) neap. sic. 4. struvare (exturbare) neap. distrubbari sic. 1. frabbica (fabrica) neap. sic. 4. frebbe neap. frevi sic. (febris) 4. fremmare (firmare) neap. 1. frevajo neap. frivaru sic. ngriech. φλεβάρης februarius 4. ntartenere (intrattenere) neap. 2. ntrevallo (intervallum) neap. 1. pri (per) sic. 6. prubbeco (publicus) neap. 4. Flechia, Nomi locali 18. vrito (vitrum) neap. 4. sp. blago (baculus) 4. apg. pulvigo (publicus) 5. Diez 1. 192. fz. dial. ęrpā repas. ęrvęni revenir. ęrsęnę ressembler usw. Le patois de La Baroche.

2. Assimilation a) von Vocalen.

Der Assimilation unterliegen *a, ĭ, ę:* das erste wird *e*, das zweite *i*, das dritte *e*.

a wird *e*, wenn ihm j vorhergeht und in der folgenden Silbe ein heller Vocal steht: mit *ja* hat *ea* dasselbe Schicksal. Die Veränderung kann nicht nur *j* und ein heller Vocal, sondern auch *š* zur Folge haben. Diese Art der Assimilation ist vorzüglich im Osten einheimisch.

clavem: mrum *kl'áje*. drum. *kjáje*. drum. plur. *kjéji, kéji*. deminut. *kjejítsę, kejítsę; înkjejá, înkejá* und *înkjéj, înkéj. burujánę, burujenítsę* Columna 1882. 45. *kodreán*, sing. voc. *kodréne* volksl. 1. 9. 11. *munteán, munténĭ* pumn. 24. *moldoveán, moldovénĭ, moldovenésk, moldoveneášte.* So *litfénĭ, ungurénĭ, bosniénĭ, bręilénĭ; brankovéne, stojéne* voc. aus *brankoveán, stoján*. Das slav. jasli lautet *jésle. diják, dijétšĭ. tojág, tojédže. pijátsę, pijétse: piéţe* ev. 123. *jai, jei* sumis. *tęjátsĭ, tęjétsĭ* secas. *îndženukiátsĭ,*

îndženukétsĭ aus *-kiétsĭ*. *tęjái*, *tęjéi*. *je tsĭ* nimm dir volksl. 2. 29. aus *ja* und *tsĭ*. *megjáš*, *megjéš*. *urjáš*, *urjéš*. *menunkjáš*, *menunkéš* aus *-kjéš*. *ušáriu*, *ušériu*: *ušérĭ* Romania x. 356 usw. Das Gesetz macht die Herleitung von *enĭ* aus *eenĭ* Romania x. 356. überflüssig.

î wird *i*, wenn in der folgenden Silbe ein heller Vocal steht: *svîntu* (nach cip. 1. 23. *slavonizatu* aus *sîntu*): *sfinte*, *sfintsi*, *sfintsia sa* Urkunde 1747. *suincij sale* Piluzio. *tĭnęr*: *tinerél*, *tinerétsę*. *-mînt*: *mormintsi lĭ* ev. 182. *žuręminte*. *-pîn*: *stępini lor* Pann 3. 115. *bętrinétsę*. frango: *frîng*, *frînt* und *fríndže*, *frinséi*. vendo: *vînd* und *vínde*. *sęmîntsę* Same und *sęmíntse*. *víne le* venae moln. 365. *înimę* und *ínimę* anima. *gríndine* grando. *jînd* wird *jind*: *înărĕindu se* irascens ev. 120. *ręmîind* remanendo. *mujind* molliendo. *plăguindu lŭ* vulnerando ev. 119. *viínd* veniendo usw. Diez 2. 244. *le* für *lu* steht in Folge einer Assimilation an den Auslaut des Nomens: *frate le*. *kare le*. *al doi le* neben *al patru lu*. *bine le ši ręu l*: daneben mrum. *păšé lu* und *tengere lu* ath. 7: beides sind Fremdworte.

Über *istorie* aus *istorię* wurde oben gesprochen. Man merke *cafei ljei* von *cafee* und *istorii ljei* von *istorie* ath. 8. durch Analogie des Plur.

Assimilation im zig. Über die Mundarten usw. IX. 16.

b) Von Consonanten.

Tonlose Consonanten werden tönende vor tönenden und umgekehrt. dis wird *dez*: *dezmierdá* schwelgen. s aus ex wird *z*: *zbor* volo: ex-volo. p wire *b*: *obdzętsi* octoginta kav. In *zgúrę* scoria ist sk zu *zg* geworden. b wird *p*: *suptsíre* subtilis. au wird *av*, *af*: καύτου d. i. *káftu*. tv wird *tf*: *žértvę* d. i. *žértfę*, wie manche auch schreiben. Hier mögen noch folgende Wörter erwähnt werden: *šturutédzu* aus sternuto mit Verwandlung des rn in r. *umfla* ev. aus *înfla*, *unfla*. *petšíndžine* impetigo aus *pets-*, *tšitšóru* aus *t'itš-*, *pitš-*. *džeádžer* neben *deádžer* frieren, buchstäblich dégelo. *ašížderea*, bei mardž. *ašízdire*, *ašiždirja*, ebenfalls, besteht wahrscheinlich aus *ašitse* bo. 217. und *dárę*, was man als a-sic-ce-de-vera zu erklären geneigt sein kann: *ašížderea* wäre demnach nicht slav., wie man gemeint hat.

3. Accent.

Wie in den andern romanischen Sprachen, so gilt auch im rumun. der Satz, dass der Accent im Allgemeinen seine ursprüngliche Stelle behauptet Diez 1. 468. Die Lehre vom Accent im rumun. hat demnach wesentlich die Abweichungen von diesem allgemeinen Gesetze zu behandeln.

Die Darstellung dieser Abweichungen berücksichtigt a) die Declination; b) die Conjugation; c) die Atona; d) die Partikeln; e) die Themen.

a) Declination.

Tíndę Hausflur erleidet in der sogenannten Declination keinerlei Veränderung: der dat.-gen. *tíndei* beruht auf *tíndę-ei*, dessen *ei* aus *l'ei*, *jei* hervorgegangen ist, wie mrum. *mĩne l'ei* aus *mĩnę l'ei* zeigt. Dasselbe gilt vom plur. *tínde*. Der Accent bleibt auf derselben Silbe. Dies gilt von allen Substantiven und Adjectiven, deren Declination nur scheinbar ist, da ja nur der Artikel decliniert wird. Vergl. Mussafia, Zur rumänischen Formenlehre 358.

Die Wörter, die im sing. den dat.-gen. auf *ui* und *ei*, im plur. den gen.-dat. auf *or* bilden — es sind Pronomina oder solche Wörter, welche der Analogie der Pronomina folgen, weswegen man von pronominaler Declination im Gegensatze von nominaler sprechen kann — bewahren in den allermeisten Fällen den Ton auf der Stammsilbe: m. *áltui*, *atšélui*. *atšéstui*. *kęrui* von *káre* qualis. *kĩtui* von *kît* quantus gink. 232. *kutęrui* von *kutáre* -talis gink. 239. *múltui*. *nóstrui* gink. 222. *nímerui* (nemo). *sĩngurui* gink. 233. *únui*; doch liest man auch *kęrúi* blaž. 63. *nimęnúi*, *nimęrúi* gink. 238. f. *áltei*. *atšéei*. *atšéstei*. *kęrei*. *kĩtei* gink. 232. *kutęrei* 239. *múltei*. *nimíkęi* gink. 238. *noástrei* 222. blaž. 60. *sĩngurei* 233. *toátei*. *únei*. *voástrei* blaž. 60; daneben *kęríi* blaž. 63. plur. *áltor*. *atĩtor* von *atĩt* tantus gink. 230. *atšélor*. *atšéstor*. *kęror*. *kĩtor* gink. 232. *kutęror* 239. *múltor*. *únor* neben *altór* blaž. 67. *amîndurór*. *atšestór* 62. *akęrór* 63. *nostróra* 60. *tuturór*. *vostróra* blaž. 60. *mult'óru* cip. 1. 139.

Die romanischen Sprachen scheinen dafür zu zeugen, dass es im Volkslatein einen weitverbreiteten sing.-dat. auf -ui

gegeben hat: die Betonung der rumun. Formen möchte gegen die Betonung von -ui sprechen. Neben dem ui m. scheint ein -ei f. bestanden zu haben Diez 2. 76. Das auf dem plur.-gen. beruhende *múltor* usw. hat abweichende Betonung, die durch die Analogie der anderen rumun. Formen von multus herbeigeführt ist.

Die plur. auf *urĭ* betonen die Stammsilbe: *lúkrurĭ, lúkruri le* von *lúkru* Arbeit. *tšériuri le* von *tšériu* caelum: *rîúri le* von *rîu* Fluss (rivus) blaž. 28. ist wohl unrichtig. Diese Betonung ist mit der lat. Betonung der Substantiva auf -ora im plur., worauf *urĭ* zu beruhen scheint, im Einklang. Man vergleiche das it. ora Diez 2. 28. und alb míšęra von miš Fleisch Hahn 2. 35. *urĭ* findet sich häufig bei Fremdwörtern: *plúgurĭ* von *plug* Pflug; *obitšéjurĭ* von *obitšéj* Gewohnheit; *grájurĭ* von *graj* Sprache; *gárdurĭ* von *gard* Zaun usw. Statt *urĭ* war einst ure gebräuchlich, das wohl auf *urę* aus ora zurückgeht: *lókure*, it. luógora Mussafia, Zur rumänischen Formenlehre 356. K. Sittl, Die localen Verschiedenheiten der lat. Sprache. Erlangen. 1882. Seite 57.

b) Conjugation.

A. Die Präsensformen stimmen im Accent mi den lat. Formen vollkommen überein: *laud, láuzĭ, láudę; lęudę́m, lęudátsĭ, láudę*, lat. láudo usw. *zak, zatšĭ, zátše; zętšém, zętšétsĭ, zak*, lat. jáceo usw. neben *víndem, víndetsĭ* in Übereinstimmung mit dem lat. und im Widerspruch mit dem it. vendiámo, vendéte usw. Diez 2. 117. 250. posse bildet die Präsensformen von potére, *puteá: putém, putétsĭ;* ebenso *puteám* usw.; possum ist *pot* neben *poč* aus poteo.

Dasselbe gilt vom praes. conj. und vom imperat.

B. Auch das imperf. weicht nicht ab: *lęudám, lęudái, lęudá; lęudám, lęudátsĭ, lęudá*, lat. laudábam usw. Die I. plur. beruht auf laudabámus, laudaám. Das imperf. *erám, erái, erá* für lat. éram, éras, érat, érant folgt den andern imperfecta. Das imperf. *mureám, mureái, mureá* oder *muriám* usw. setzt ein älteres moriébam usw. voraus, weicht daher vom imperf. der andern roman. Sprachen ab. *vream* aus *vureám* ist lat volébam.

C. Das perf. 1. der verba auf are.

Sing. I. *rugái* rogavi. *arę́i* aravi pumn. 137. II. *rugášĭ*. *arę́šĭ*. III. *rugę́*. *arę́*.

Plur. I. *rugárȩm. arárȩm.* II. *rugárȩtsĭ. arárȩtsĭ.* III. *rugárȩ. arárȩ.*

Über *šĭ* für lat. sti habe ich IV. 84. (84). gehandelt: man beachte jedoch amisissis für amisisti Foth 294. Die Personalendung der II. plur. ist tis für stis und *tu,* wohl aus tis. Über *ai* und *ȩi* vergleiche man Mussafia, Zur rumänischen Formenlehre 365. Die I. und II. plur. beruhen drum. auf der III. plur.: vergl. *sĭntem* sumus, *sĭntetsĭ* estis und *sînt* sunt. Nach Diez 2. 244. nimmt das perf. die I. und II, vielleicht auch die III. plur. vom plusquamperf. ind. Das mrum. hat die älteren Formen *kȩlkḗm, kȩlkátu* calcavimus, calcavistis bo. 76: mit der ersteren ist it. cantammo zu vergleichen. In der Moldau lautet der plur *ḗrȩm, ḗrȩtsĭ, ḗrȩ* für *árȩm árȩtsĭ, árȩ* gink. 275: *ḗm, ḗtsĭ, ḗ* ist nicht gebräuchlich ibid. Über die Erweiterung der I. und II. plur. durch *rȩ* in allen Conjugationen sehe man Mussafia, Zur rumänischen Formenlehre 365.

2. Der verba auf ēre, ĕre.

Sing. I. *fui. avúi. vrui* volui. *vȩzúi* vidi. *zȩkúi* jacui. *bȩtúi* batui. *pretšepúi* percepi. *vîndúi* vendidi; darnach ist gebildet *lȩúi* lavi. II. *fušĭ. avúšĭ. vruši* bo. 63. *vȩzúšĭ. zȩkúšĭ. lȩúšĭ.* III. *fu. avú. vru* bo. 63. *vȩzú. zȩkú. lȩú.*

Plur. I. *fum* cip. *fúrȩm. avúrȩm. vȩzúrȩm. zȩkúrȩm. bȩtúrȩm. lȩúrȩm.* II. *fúrȩtsĭ. avúrȩtsĭ. vȩzúrȩtsĭ. zȩkúrȩtsĭ. bȩtúrȩtsĭ. vîndúrȩtsĭ.* III. *fúrȩ. avúrȩ. vȩzúrȩ. zȩkúrȩ. vrúrȩ.* Das *u* dieser Formen ist stets betont: *zȩkúi* neben lat. jácui, *zȩkút,* wie in andern romanischen Sprachen.

Näher treten dem lat. die mrum. Formen *arúpšu. arúpseši:* rupsísti mit der Betonung nach der Analogie der anderen Formen. *arúpse. arúpsemu. arúpsetu. arúpserâ:* *rupsi für lat. rupi. drum. *rupséi, rumpséi. rupséšĭ. rúpse. rúpsem, rúpserȩm. rúpsetsĭ, rúpserȩtsĭ. rúpserȩ* pumn. 36. 133. 165. Älter *rupšĭ, rúpsešĭ, rúpse; rúpsem, rúpsetsĭ, rúpset* aus *rúpsetu, rúpsere* und *rúpserȩ.* mrum. *ḑiseși* dixisti ev. 179. *stearsirâ* bo. 227. *arupsera* ath. *arúpsire. adžiúsirȩ. skoásirȩ* dan. *steársirȩ* für *steárserȩ* und ähnliche Formen beruhen auf lat. wie stetĕrunt Diez 2. 117. *fúrȩ* kann auch dem lat. fuérunt entsprechen: vergl. *krunt* cruéntus: die übrigen rumun. Formen sprechen für fúerunt. *fúrȩm, fúrȩtsĭ* stützen sich auf die III. plur. *fúrȩ.* Reflexe lat. Formen sind mrum. *fumu, futu* bo. 69. *avumu,*

avutu 57. *vrumu, vrutu* 63. *batumu, batutu* 81. Während gink. 275. lehrt, *úm, útsĭ* seien ungebräuchlich, liest man bei pumn. *avúm, avútsĭ 122. vęzúm, vęzútsĭ* 147. *vîndúm, vîndútsĭ 151.* neben *avúręm* usw. Nach 165. sind die einfachen Formen *fękúm, fękútsĭ* und *prínsem, prínsetsĭ* den verlängerten *fękúręm, fękúretsĭ* und *prínseręm, prínserętsĭ* ‚wegen der Kürze' vorzuziehen.

Neben *fui* usw. besteht *fusę́i. fusę́šĭ. fúse, fúsę. fúsęręm. fúsęrętsĭ. fúsęre, fúsere:* seltener plur. *fusem. fusetsi. fuse* Strajan 163. *fusęm* cip. Auszugehen ist von *fúse* nach einer III. sing. perf. auf *se* wie *arúpse,* daraus *fusę́i, fusę́šĭ* und die III. plur. *fúsęre,* aus der die I. und II. plur. entstanden sind. Vergl. Diez 2. 251.

3. Der Verba auf ire.

Sing. I. *murii. venii. vorbii: omorĭĭ* occidi slav. II. *murišĭ. venišĭ: omorĭšĭ.* III. *murí. vení: omorĭ.*

Plur. I. *muríręm. veníręm: omorĭręm.* II. *murírętsĭ. venírętsĭ: omorĭrętsĭ.* III. *murírę. venírę* (neben *vinerѫ* princ. 162): *omorĭrę.*

Ein *ím, ítsĭ, í* findet sich drum. nicht gink. 575. pumn. 154: *ím, ítu* kommt jedoch mrum. vor: *avzimu, avzitu* bo. 90.

D. Plusquamperf. 1. Der Verba auf are.

Sing. I. *rugásem.* II. *rugásešĭ.* III. *rugáse.*

Plur. I. *rugásem.* II. *rugásetsĭ.* III. *rugáse.*

Befremdend ist die II. sing. *arásei* araveras pumn. 138. *ernásei* hibernaveras 141; ebenso *fúsei, avúsei* usw. *rugásem* entstand aus lat. rogassem, rogavissem, resp. rogassemus, indem das lat. plusquamperfectum conj. in den ind. desselben tempus verschoben wurde; ebenso sind *fúsem, avúsem* usw. zu erklären. Diese Modusverschiebung findet sich nur im rumun. Diez 2. 244. Foth 253. 297. Eine andere Verschiebung dieses tempus soll sich im spätlat. finden: directi fuissemus wir sind angewiesen worden Foth 294. Damit darf die Anwendung des Conditionals zur Bezeichnung der Vergangenheit im slav. in Verbindung gebracht werden. Vergl. Grammatik 4. 814. Nach Cipariu 2. 227. beruht die Bedeutungsänderung darauf, dass die Form auf *-sem* ohne *sę* steht und daher als indicativisch anzusehen ist.

2. Der Verba auf ēre, ĕre und fu.

Sing. I. *fúsem. avúsem, avúsęm. vęzúsem. zękúsem. bętúsem. vîndúsem. pretšepúsem.* II. *fúsei. avúsei. vęzúsei. zękúsei.* III. *fúse. avúse, avúsę. vęzúse. zękúse.*

Plur. I. *fúsem. avúsem, avúsęm. zękúsem.* II. *fúsetsĭ. avúsetsĭ, avúsętsĭ. vęzúsetsĭ. zękúsetsĭ.* III. *fúse. avúse, avúsę. vęzúse. zękúse.*

Die I. plur., welche auch als I. sing. angewandt wird, zeigt eine Zurückziehung des Tones; dasselbe findet in der II. plur. statt: *rugásem, rugásetsĭ; zękúsem, zękúsetsĭ,* lat. rogassémus, rogassétis usw. Über diese und die it. und sp. Formen Diez 2. 117. Man vergleiche tosk. die conditionale venissate, imparassate Tommaseo, Canti popolari toscani 61, der ersteres mit venissetis zusammenstellt. Abweichend ist die II. sing. *fúsei, avúsei, vęzúsei* und die III. plur. *avúserę* pumn. 122. 125. 148. *avúserę* ist wie spätlat. fuísserunt, refutásserunt Foth 332. nach dem perf. gebildet: darauf beruht eine Nebenform von *rugásem: rugaséręĭ, rugaséręšĭ, rugasérę; rugaséręm, rugasérętsĭ, rugasérę* gink. 276. Der Accent ist jedoch hier wie hie und da sonst der Erklärung bedürftig.

Neben *fúsem, fúsei,* wofür man *fúsešĭ* erwartet, *fúse* usw. pumn. 125. besteht *fusésem, fuseásęm. fusésešĭ, fuseásęšĭ. fusése, fuseásę. fusésem, fuseásęm. fusésetsĭ, fuseásętsĭ. fusése. fuseásę.* Die Formen beruhen auf älteren fuessésseın. fuessésseṡti, fuessésses. fuessésseınus. fuessésseṫis. fuessésseṅt: minder wahrscheinlich sind Formen wie fuessíssem usw. Formen dieser Art finden wir bei Virgilius Maro, einem gallischen Grammatiker des VI. oder VII. Jahrhunderts: wir lesen nämlich bei demselben ein perf. legessi und daher legestus (aus *fost* erschliesse ich ein lat. fuessi, das sich auch aus *fusésem* ergibt), legesseram neben legisseram und, was uns hier zunächst interessiert, legesissem, legessissem, legesisses, legesisset, legississemus J. Huemer, Sitzungsberichte Band XCIX. 510. 540. 541. 549. 554. 555. In *fusésešĭ* kann man einen Einfluss der perf. auf *sti* gewahren: fuesséssesti, denn fuessésses hätte *fusése, fuseásę* ergeben: man vergleiche jedoch it. fossi, cantassi, vendessi usw. *avúsešĭ* beruht auf einem älteren habuéssesti; ebenso *zękúsešĭ* jacueras, formell jacuéssesti. *lęudásešĭ* laudaveras setzt ein laudavéssesti, laudaéssesti, laudássesti voraus. Diez 2. 242 meint, in *kîntásešĭ* sei *s* mit Veränderung seiner Aussprache stehen geblieben. Die I. sing. *avúsem, avúsęm* ist lat. habuíssemus, habuéssemus. Das Vorkommen dieser Bildungen im rumun. ist ein Beweis für die weite Verbreitung der uns vom Gallier überlieferten

absonderlichen Verbalformen, die wie legererem wahrscheinlich auf einer Verdoppelung der Bildungssilben beruhen.

aš in *aš ará* und *aráre aš* ararem ist nach Diez 2. 248. das ngriech., auch im alb. angewandte ἄς (ἄφες) in ἂς γράψωμεν, lasst uns schreiben, was unmöglich ist. Unwillkürlich denkt man an it. avessi: dieses wird jedoch als Reflex von habuissem, habuissim angesehen, von dem *aš* wohl nicht abgeleitet werden kann: habuissem würde *avúse*, habuissim *avúšĭ* ergeben: vergl. *avúsem,* das eigentlich die I. plur. ist. Dem *aš* kann die Nebenform des perf. conj. habessim gerecht werden, das auch dem it. avessi zur Grundlage zu dienen geeignet ist: die Ableitung ist jedoch vom allgemein romanischen Standpunkte zurückzuweisen Diez 2. 113. Foth 246.

3. Der verba auf ire.

Sing. I. *murísem. venísem. vorbísem: omorĭsem.* II. *muríseši* neben *venísei: omorĭsei* pumn. 144. 154. III. *muríse: omorĭse.*

Plur. I. *murísem. venísem: omorĭsem.* II. *murísetsĭ: omorĭsetsĭ.* III. *muríse: omorĭse.*

murísem ist formell *morivíssemus. *muríse* *morivísset, *morivíssent. *murísetsĭ* *morivíssetis. *muríseši* beruht auf *morivísesti, *morísesti. *venísei* stützt sich vielleicht auf die III. sing. *veníse.* Die auch in andern romanischen Sprachen eintretende Zurückschiebung des Accentes findet ihre Begründung im Volkslatein Diez 2. 244. Die Plusquamperfectformen auf *sem* sind dem mrum. fremd.

Ich habe im Vorhergehenden das rumun. plusquamperfectum ind. als auf dem plusquamperfectum conj. beruhend dargestellt, indem ich die Theorie der Modusverschiebung acceptierte; allein der Umstand, dass eine solche Verschiebung den andern romanischen Sprachen unbekannt ist, beunruhigt und bestimmt mich eine andere Erklärung zu suchen. Wenn ich von der von Virgilius Maro uns überlieferten Form legessi für legi ausgehe und darnach sigmatische Perfecta wie fuessi, habuessi, rogavessi, und daraus rogassi, morivessi bilde, so gewinne ich für die III. sing. die rumun. Formen *fúse, avúse, rugáse, muríse* aus fuessit, fuesset usw. Dergleichen sigmatische perfecta sind uns nicht nur von Virgilius Maro, sondern auch sonst überliefert: fuisserunt, refutasserunt Foth 332. aus fuissi, refutassi; finisit neben finivit, morisit neben morivit 296; venisit,

regisit, batisirunt 295, regire und batire voraussetzend. Demnach wäre das oben angeführte fuissemus auch formell nicht als plusquamperfectum conj., sondern als ein sigmatisches perfectum anzusehen. Für diese Deutung sprechen die sigmatischen perfecta des rumun.: drum. *tunséi* von tondeo. *fierbséi* von ferveo pumn. 133. *kopséi* von coquo. *prinséi* von prehendo. mrum. *askumšu* von abscondo. *tešu* von tendo. *aprešu* von apprehendo. *arúpsire* von rumpo usw., Formen, welche sammt und sonders ältere auf si voraussetzen. So wie legessi aus legi, so mag aus jenem ein legessessi sich entwickelt haben; ebenso fuessessit aus fuessi und aus jenem *fusése, fuseásę*: für diese ausdrucksvollen Formen scheint die Volkssprache eine besondere Vorliebe gehabt zu haben. Der ursprüngliche Auslaut der III. plur. ist *erę*, das auf lat. ere beruht, und der Auslaut *e* ist der III. sing. entlehnt: erunt würde nach dem Auslautgesetz eru, er ergeben. Durch diese Hypothesen meidet man nicht nur die sonst ungewöhnliche Verschiebung des Modus, sondern auch die functionelle Gleichheit zweier Formen, da *erám fost* mit *fusésem, fuseásęm, lęudásem* mit *am fost lęudát* als gleichbedeutend gelten: diese Gleichheit der Function findet sich mrum. nicht, wo es kein *fúsem, fusésem,* sondern nur *aveám fútâ*, d. i. fz. j'avais été, gibt. Das Plusquamperfectum conj. würde dadurch bei der Erklärung des rumun. jede Anwendbarkeit verlieren. Doch *fúsem, avúsem* sind plusquamperfecta; so meint man, bewiesen ist dies durch die Bemerkungen von Cipariu 2. 225. 226. nicht. Sollten wirklich in der allein massgebenden Volkslitteratur die Formen *fúsem, fusésem* als plusquamperfecta gebraucht werden, so ist meine Hypothese wohl beseitigt. mrum. *avea închisită, avea prânḑită, erà chierut* wird drum. durch *pornisse, prânḑisseră, pierduse* mostre II. 17. 22. 41. wiedergegeben. Wer meine Hypothese annimmt, muss natürlich das Vorhergehende in den meisten Punkten modificieren.

E. Futurum exactum.

Mrum. sing. I. *furim. avurim. vrurim* voluero. *calcarim. baturim. arupserim. avzirim.* II. *furi. avuri. calcari.* III. *furi. avuri. calcari.*

Plur. I. *furim. avurim. calcarim.* II. *furitu. avuritu. calcaritu.* III. *furi. avuri. calcari* bo. 62. 68. 73. 79. 84. 89. 93.

Das tempus, von bo. μέλλων ὑποθετικός, bedingende künftige Zeit genannt, ist wahrscheinlich das fut. exactum, nicht das perf. conjunctivi. Dafür spricht die Function dieser Form. Die I. sing. *furim* ist eigentlich die I. plur.: fuerim ergäbe nothwendig furi.

Dan. bietet II. sing. *sè arumigári* ἐὰν μασήσῃς 42. *sè vrúri* εἰ ἀγαπᾷς 13. ἂν θέλῃς 29. *se durńíri* ἂν κοιμηθῇς 42. III. sing. *sé vrúri* ἂν ἀγαπᾷ 11. *sè se minári* ἂν σείηται 44. I. plur. *sè vrúremu* ἂν θέλωμεν 32.

Ist. 14. 31. hat *s' fure* ‚si', eigentlich ‚si fuerit'.

In Ev. lesen wir I. sing. *se băgarem* ἐὰν βάλω io. 20. 25. *se larem* ἐὰν νίψω pag. 170. *se alăserem* ἐὰν ἀπολύσω marc. 8. 3. für *alăsarem*. *se me ducerem* ἐὰν ἀπέλθω io. 16. 7. *se vrérem* ἐὰν θέλω io. 21. 22. *se vederem* ἐὰν ἴδω io. 20. 25. II. sing. *se vrurĭ* ἐὰν θέλῃς matth. 8. 2. *ice se legarĭ* ὃ ἐὰν δήσῃς matth. 16. 19. III. sing. *se nu avure îndoélă* ἐὰν μὴ διακριθῇ marc. 11. 23. *se nu avure scurtate* εἰ μὴ ἐκολόβωσε marc. 13. 20. *se fure că vĕ ḑice cineva* ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ marc. 13. 21. *se puture* εἰ δυνατόν marc. 13. 22. *se avure unŭ omŭ ună sută de oĭ şi se pĭerire (pĭerdure) ună de ele* ἐὰν γένηταί τινι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν matth. 18. 12. *se sciure* εἰ ᾔδει matth. 24. 43. *se întrare* pag. 199. *se nu ascultare* ἐὰν παρακούσῃ matth. 18. 17. *se rĕmănere* pag. 152. *se servire* ἐὰν διακονῇ io. 12. 26. *se se scrire* ἐὰν γράφηται io. 21. 25. *se murire frate le a cuiva şi se lăsare mulĭere* ἐὰν ἀποθάνῃ καὶ ἀφῇ marc. 12. 19. I. plur. *se ḑiceremŭ* ἐὰν εἴπωμεν luc. 20. 5. II. plur. *se avureţĭ credinţă* marc. 11. 24. *se stareţĭ* εἰ μείνητε io. 15. 4. *se rĕmănereţĭ* pag. 152. *se ḑicereţĭ* ἐὰν εἴπητε matth. 21. 18. *se vĕ repentireţĭ* (entlehntes Wort) ἐὰν μετανοῆτε.

Ath. bietet als subjionctivu venitoru *furem. fureşi. fure. furem. fureţi. fure. avérem, avéreşi. avére* usw. *căntarem. căntareşi. căntare. căntarem. căntareţi. căntare.* Daneben als ein fut. condit. *vrérem. putérem. ḑicérem. umplérem. arupérem. fugirem* 40—45, und bemerkt 40, dass die Verba der II. Conjugation dieses tempus auch auf *urem* für *érem* bilden: *puturem, ţenurem* statt *putérem, ţenérem.*

In Massimu, bei dem das Tempus ὁ μέλλων τῆς ὑποτακτικῆς heisst, liest man 80. *calcarem. calcari. calcare. calcaremu. calcareti. calcare. tacurem;* 81. *arupserem, audirem* und 91. als ‚regularu' *venirem* und als ‚neregularu' *vénerem* usw.

In Mostre II. *sĕ bănareşĭ. sĕ vinéreşĭ* 52.

Dieses tempus war ehedem auch im drum. gebräuchlich: in Columna 1882. *žuraretsĭ. protiviretsĭ. lovire* 79. *vrure. luare. lęsare. fure* usw. 80; bei Cipariu, princ. 183. 186, der die Form tempu conditionatu nennt, *sę întrare* εἰ εἰσελεύσομαι. *sę meársere, se deštinsere* ἐὰν πορευθῶ si ambulavero, ἐὰν καταβῶ si descendero. *sę utšiseri* ἐὰν ἀποκτείνῃς. *sę fure* ἐὰν ᾖ. *deaka durmiretu* ἐὰν κοιμηθῆτε. Mussafia, Zur rumänischen Formenlehre 373. Strajan 193.

Irum. È un futuro il terzo tempo congiuntivo valdarsese che ebbi, e solo per *avé*, il quale suona *se avureh* se avrò, *se avuri, se avrä, se avrem* o *aremo* o *avrem, se avrets, se avuru*. Ascoli, Studj critici 1. 67. Man beachte die I. sing. ohne *m*. Die III. sing. und die I. und II. plur. gehören wohl nicht hieher.

Die hier nach der Bedeutung als fut. exact. zusammengestellten Formen zerfallen in zwei Classen, indem dieselben entweder auf dem Perfectstamm oder auf dem Präsensstamm beruhen. I. *deádere* cip., der Bedeutung nach dedero, formell dederim; dafür später *voj da. deštinsere* cip. descendero: *descenserim; dafür später *voj pogorî. utšiseri* cip., occideris: *occiseris; später *vej utšide. meársere* cip. *sę meársere* ἐὰν πορευθῶ psal. 137. 7; später *voj îmbla. tsinúre* cip. gehört wohl nicht hieher: der griech. Text lautet εἰ ἐτήρησαν io. 15. 20; daher *tsinurę* tenuerunt, tenuere. *învînkure* cip. vicerint: *invincuerint: *sę nu mî învînkure* ἐὰν μή μου κατακυριεύσωσι psal. 18. 14; später *vor învintše. puture* ev. potuerint. *sciure* ev. sciverint. *vrurĭ* ev. volueris. *avure* ev. habuerit. *avureţĭ* ev. habueritis. *fure* ev. cip. fuerit. II. *vrérem* ev. volo, voluerim: *volerem. *se me ducerem eu* ev. ἐὰν ἀπέλθω. *se vederem* ev. ἐὰν ἴδω. *se ḑiceremŭ, se ḑicereţĭ* ev. ἐὰν εἴπωμεν, ἐὰν εἴπητε. *se rĕmănere* ev. 152. *se rĕmănereţi* ib. Es ist klar, dass die unter II. angeführten Formen mit dem Präsensstamm zusammenhangen und daher mit dem imperf. conj. susammenfallen. Es gibt aber Formen des fut. exact., hinsichtlich welcher es zweifelhaft ist, ob sie mit dem Präsens- oder mit dem Perfectstamm zusammenzustellen sind: hier spricht die Bedeutung für den Perfectstamm, denn sie weicht von der Function der Formen unter I. nicht ab: *întrare* kann intrarem und intraverim sein, der Zweifel wird durch die Function beseitigt: *sę întrare* cip. εἰ εἰσελεύσομαι si intrabo psal. 131. 3. *sę kęutari* cip. ἐὰν παρατηρήσῃς psal. 129. 3.

sę fure cip. ἐὰν ᾖ gen. 28. 20. *sę lęsaretu* cip. usw. *se larem* ev. ἐὰν νίψω. *se starețĭ* ev. ἐὰν μείνητε io. 15. 4. *se alăserem* ev. für *alăsarem* ἐὰν ἀπολύσω marc. 8. 3. Wie bei den Verba auf are, so ist auch bei denen auf ire nach der Form ein Zweifel möglich: *sę suire* cip. εἰ ἀναβήσομαι psal. 131. 3. *sę zidire* cip. ἐὰν οἰκοδομήσῃ psal. 126. 1. *deáka durmiretu* cip. ἐὰν κοιμηθῆτε psal. 67. 14. *sę murire* ev. ἐὰν ἀποθάνῃ marc. 12. 19. usw. Diese Formen bahnten, so scheint mir, die Brücke von I zu II: nach *larem* aus lavaverim ist *ducerem* gebildet, wofür man *dusere, *duserem* erwartete. *ducerem* mit dem imperf. conj. in Zusammenhang zu bringen verbietet die Function: sonst könnte man sich auf das sardische berufen, worüber Foth 290. gehandelt hat.

kęutareš, fureșĭ für *kęutari, furi* usw. ist abweichend: die Personalendung *šĭ* aus ssi für sti ist die dem perf. ind. eigene.

Die so verschiedenen Formen haben eine und dieselbe Bedeutung: sie bezeichnen die Bedingung, wie aus den zahlreichen Beispielen hervorgeht: diese Bedeutung in Verbindung mit der diesem tempus zu Grunde liegenden Form hat mich bestimmt das tempus futurum exactum zu nennen. Man vergleiche Foth 282.

Was die Form anlangt, so lautet das tempus folgendermassen.

mrum.	drum.		
fúrim	*fúre*	*întráre*	*utšísere*
fúri	*fúri*	*întrári*	*utšíseri*
fúri	*fúre*	*întráre*	*utšísere*
fúrim	*fúrem*	*întrárem*	*utšíserem*
fúritu	*fúretu*	*întráretu*	*utšíseretu*
fúri	*fúre*	*întráre*	*utšísere.*

Die mrum. Formen können ohne Schwierigkeit aus dem lat. fut. exact. erklärt werden. *tu* ist neben *ti* in älteren Denkmählern auch die Endung der II. plur. perf. Die I. sing. *fúrim* ist eigentlich die I. plur., eine häufig eintretende Verschiebung des Numerus. Das *i* der II. sing. ist nach dem vocalischen Auslautgesetze *ĭ*: *fúri* fueris: mrum. *vruri, legari.* In den übrigen Personen ist *i* der Reflex eines älteren aus *ĭ* entstandenen *e*, wie die drum. und mrum. Formen ergeben: mrum. *vrúremu*

dan. *fure* ist. *furemu* ath. usw. Vergl. mlat. jussere d. i. jusserit Foth 283. Schwierigkeiten macht die eigentliche, von der I. plur. verschiedene I. sing., da fuero nur *furŭ, fur* ergeben würde. Es scheint, dass *fúre, întráre, utšísere* auf *fúrem* usw., d. i. *fuerim, intrarim, *occiserim* beruhen, eine Erklärung, die die Annahme voraussetzt, es sei in der vorrumunischen Periode fuerim für fuero eingetreten, eine Annahme, die um so leichter zugegeben werden kann, als das perf. conj. und das fut. exact. nur in éiner Form von einander abweichen. Span. entspricht unserem *kîntáre* die noch nicht befriedigend erklärte Form cantare wohl nur zufällig, da die ältesten Denkmähler cantaro bieten Diez 2. 160. Foth 281.

In den Sätzen *nu rędikaretsĭ, nu înęltsaretsĭ, nu gręiretsĭ* nolite exaltare (μὴ ἐπαίρετε), extollere, dicere darf man das perf. conj. erblicken nach dem lat. ne feceris, nihil ignoveris. Wie *nu zítšeretsĭ* μὴ λαλεῖτε, *nu teámeretsĭ* mit dem fut. exactum und dem damit formell identischen perf. conj. in Verbindung gebracht werden können, darüber habe ich oben eine Hypothese ausgesprochen. Vergl. Mussafia, Zur rumänischen Formenlehre 374. Cip. princ. 194.

kęntavrem in *kum kęntavrem kęntarea domnu lui* πῶς ᾄσωμεν τὴν ᾠδὴν κυρίου quomodo cantabimus canticum domini psal. 136. 5. ist nicht cantaverimus princ. 182; *auzivretsi* in *astę zi sę glasu lui auzivretsi* σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε hodie si vocem ejus audieritis psal. 94. 8. ibid. ist nicht audiveritis. *kęntavrem, auzivretsi* sind vielmehr Verbindungen des inf. mit *volere: vergl. mrum. und drum. *noi vrem. voi vretsĭ. noi vremu batere, voi vreci batere* bo. 62. 82; daher *kęnta vrem* usw. zu schreiben. In *luaver* accipies ist *ver* vis: das mrum. *vrei* beruht auf *vre* aus *ver* wie *pre* aus *per:* das *i* ist das *i* der II. sing.

c) *Atona.*

Atona sind Wörter, die, ohne eigene Betonung, entweder mit dem folgenden oder mit dem vorhergehenden Worte unter éiner Betonung stehen: im ersten Falle nennt man sie proklitika, im zweiten enklitika. Mehrere von diesen Wörtern sind proklitisch und enklitisch zugleich, andere das eine oder das andere, wie sich aus der folgenden Darstellung ergeben wird.

Atona können sein α) die Personalpronomina im dat. und acc. beider numeri und das Reflexivpronomen in den genannten casus. Die enklitischen Formen dieser pronomina nennt Diez 2. 78. conjunctiv im Gegensatze zu den absoluten. β) die pronomina possessiva. γ) der nachgesetzte Artikel. δ) die Verba esse, habere, velle in bestimmten Formen.

α) Die Personalpronomina und das Reflexivpronomen.

I.	Person sing. dat.	*mi*	acc.	*mę*
II.	Person sing.	*tsi*		*te*
III.	Person sing.	*i*		*lu* m. *o* f.
I.	Person plur.	*ni*		*ne*
II.	Person plur.	*vi*		*vę*
III.	Person plur.	*li*		*i* m. *le* f.
	Pronomen reflex.	*ši*		*se.*

Was den Ursprung dieser Formen anlangt, so ist *mi* lat. mi für mihi. *mę* lat. me: *ę* für e nach II. 28. *tsi,* it. pr. ti, setzt ein lat. ti voraus. *te* ist lat. te, wofür it. ti bietet. *i* ei m. f. beruht auf lat. illi. *lu* ist auf ellum, illum zurückzuführen, *o* auf ellam, illam nach II. 35. (b). *ni* ist alat. nis: ein älteres nes wird durch mrum. *vi* (nicht *ji*) wahrscheinlich. *ne* hält den Gegensatz von *mi* und *mę,* von *tsi* und *te* aufrecht. Ähnlich sind *vi* und *vę* zu erklären: über *ę* in *vę* sehe man II. 28. *li* ist ellis, illis; *i* der nomin. elli, illi und *le* der nomin. ellae, illae. *ši* ist ein altes si für sibi, wie *ti für tibi steht. *se* lat. se. Das rumun. scheidet den dat. *mi* vom accus. *mę,* während die andern roman. Sprachen in der I. und II. Person und im Reflexivum einen solchen Unterschied nicht kennen. Dasselbe gilt vom plur. dat. *ni, vi,* accus. *ne, vę.*

Mrum. Formen sind nach bo. 44. *ńi* für *mi, ń* für *mĭ, me* für *mę; tse* für *tsę* aus *tsi; ľi* für *i,* das aus *ji* entstanden, *u* für *o* nach II. 59. *nâ* für *ni* und *ne, vâ* für *vi* und *ve; lâ* für *li, ľi* für *i,* eigentlich der plur. nomin.; endlich *šâ* für *ši.* Der Laut *ę (â)* hat in mehreren Formen den Laut *i* verdrängt. Ath. 30 bietet für den dat. *ni, vi,* für den acc. *ne, ve* und mit bo. für beide casus *nâ, vâ.* Dan. hat als sing. dat. *li* 46; plur. dat. *lę* 8 (*lĕ* ev.) *la* 8. 44; sing. acc. *me* 33; plur. acc. *nę* nos 4.

na 21. *lli* 32. 35. *le* 10. 16. 41. Die Formen von ille büssen, um enklitisch zu werden, den vocalischen Anlaut ein.

Irum. Sing. dat. *[ę]m[y], [ę]t[y]:* zweifelhaft *ly[ói];* plur. dat. *n[ę], v[ę]; l[e]* ga. 75; sing. acc. *m[ę], t[ę], [ę]l, vo, o, la* (dieses it.); plur. acc. *n[ę], v[ę], ly, le.*

Man beachte alb. sing. dat. mę, tę, i m. f.; plur. dat. na, ne; ju, u; u; sing. acc. mę, tę, e; plur. acc. na, ne; ju, u; i.

Auch das bulg. bietet einige Vergleichungspunkte: sing. dat. mi, ti, mu, i; plur. dat. ni, vi, im; sing. acc. mę, tę, gu, ję; plur. acc. ni, nę; vi, vę; gi.

mi erhält sich nur vor andern enklitischen Wörtern: *mi l dai* mihi eum das. mrum. *aduceţĭ-mi-lĭ aó* ferte mihi eos huc ev. 56. So oft es sich an ein folgendes oder vorhergehendes Wort anlehnen kann, wird es *mĭ: dę mĭ* da mihi *(dę m); la drépta-mĭ* ev. 157. *mĭ ai dat* mihi dedisti *(mjai dat)*. Ist weder das eine noch das andere der Fall, so wird dem *mĭ* ein *î* vorgesetzt: *îmĭ víne* mihi venit *(îm víne)*. Was von *mi* im Verhältniss zu *mĭ* und *îmĭ*, gilt von *tsi* und *tsĭ, îtsĭ,* von *i* und *j* aus *jĭ, îj,* von *lu, l* und *îl* und von *ši* und *šĭ, îšĭ. ni* und *vi* treten nach der Regel von *mi* ein, in allen andern Fällen steht *ne* und *vę: ni l dai* nobis eum das. *ne fátše dáunę* nobis facit damnum. Vergl. Pumnul 106-108. gink 241. 242. In älteren Denkmälern findet man не-се, вѫ-се, lѫ-се für *ni-se, vi-se, li-se* cip. 1. 251.

Die orthotonierten Formen sind theilweise Neubildungen: *mie* mihi ist das enklitische *mi* mit dem verstärkenden Zusatze eines *a, e,* das wohl pronominalen Ursprungs ist, wie in *áltuja, áltora* neben *áltui, áltor* usw. Vergl. I. 548. (32). *kuje* mostre 35. ngriech. αὐτόνα neben αὐτόν. Dieses *a* findet sich auch im bulg.: nіja neben ni, aslov. ny, nos; víja neben vi, aslov. vy, vos; tijá neben te illi. Alb. múa mihi. Ebenso ist *tsíe* zu erklären. *lui* ist wie das it. lui nicht klar; dasselbe gilt von *jei,* it. pr. lei: jenes mag auf einem alten illui nach cui, hui-c beruhen, rumun. *kuĭ.* Aus inpsuius Inscr. III. 1. 2377 kann man ipsui folgern und auf diese Weise zu einem weitverbreiteten sing. dat. auf ui gelangen. Man beachte alb. kuj κούγ Hahn 2. 54. *míne, tíne* beruhen auf lat. me, te und einem noch unerklärten Zusatze *ne,* der auch in *tšíne* quem, quis eintritt. Die Verwendung dieser Formen im nomin. ist syntaktisch: *mine escu* ev. 9. Man vergleiche

ngriech. ἐμέ, ἐμέν, ἐμένα, ἐμένανε, ἐμέναν; ἐσέ, ἐσέν, ἐσένα, ἐσένανε, ἐσέναν; αὐτόν, αὐτόνα, αὐτόνανε Destunis, Mater. V. 153. *nóao* und *vóao* sind nobis und vobis. II. 41. (39). *noi, voi* sind die nomin. nos, vos. *lor* m. f. ist illorum. *jei* ist der nomin. elli, illi, *jále* ellae, illae. *šie* ist wie *mie* zu erklären, *šine* wie *míne, tíne.*

Irum. sing. dat. *[a]míye* (*mie j home* mihi est fames), *[a]tsíye, ayę́* m. *ayá;* plur. dat. *anó[i], [a]vói, ayél, ayále;* sing. acc. *míre, tíre, yę, ya;* plur. acc. *nói, vói, yel, yále* ga. 75.

Mrum. bietet nach bo. 44. *ńia* mihi, *tsea* tibi. Dem dat. *jei* steht mrum. *l̈ei* gegenüber, aus dem jenes entstanden. Für den plur. acc. *jei* hat das mrum. *jel̈i,* das jenem zur Grundlage dient.

Während das rumun. dem Bedürfnisse nach orthotonierten Formen in der I. und II. Person sing. und im Reflexiv durch Anfügung des verstärkenden *a* an die tonlose Form gerecht wird, bezeichnen die andern romanischen Sprachen diesen Unterschied am Vocal: it. me, te, se und mi, ti, si; sp. mí, tí, sí und me, te, se; afz. mi, moi, mei usw. und me usw.; nfz. moi, toi, soi und me, te, se: moi beruht vielleicht auf mē, me auf mĕ; in donne-moi steht moi für die enklitische Form. Die Anwendung von Praepositionen zur Bezeichnung der orthotonierten Formen findet in allen romanischen Sprachen statt: it. a me, sp. á mí, fz. à moi, rumun. *la míne;* accus. *pre míne* usw.

β) Die pronomina possessiva.

Die pronomina possessiva meus, tuus, suus werden mrum. in Verbindung mit Verwandtschafts-, richtiger häufiger vorkommenden Namen enklitisch: *tată, tatŭ, mumă, dadă, fil̈ĭŭ, fil̈ă, frate, soră, bărbatŭ, mul̈ere, noră, kumnat, sokră, tetę* (*a tetâ sai* τῇ θεία της bo. 169). Ebenso werden die bezeichneten pronomina bei *domnu* und *epitropŭ* behandelt. Es gilt nicht blos von der thematischen, sondern auch von der nach Analogie von *lui, aistui* und *l̈ei, aistei* usw. neugeschaffenen sing. Dativform. Die Enklise wird in ev. durch einen Verbindungsstrich, von bo. durch Verbindung zu éinem Worte bezeichnet. Die Verwandtschaftsnamen haben in diesem Falle keinen Artikel. *u* für *ŭ* hängt von dem darauf folgenden enklitischen Worte ab.

Mrum. *va se lĕ fibă ruşine de fil̈u-meu (m̈eu).* drum. *se vor rušina de fiiu l meŭ* marc. 12. 7. mrum. *vedŭ faţa tatu-*

meui. drum. *vęd fatsa tatę lui meŭ* matth. 18. 10. mrum. *în numa tatu-meui*. drum. *în nume le tate luĭ meu* io. 5. 43. *casa tatu-meui* domus patris mei ev. 5. *a domnu-meŭi* 121. Für *meu* und *meui* ist richtig *ńu* und *ńui: lu tátę ńu* πρὸς τὸν πατέρα μου kop. 18. *a tátę ńui* τοῦ πατρός μου 17. *a tată niui* ist. 9. *fratenju* frater meus bo. 137. Man merke *peana a inveçatornjui* calamus magistri mei ib.

Mrum. *fîlĭă-mea*. drum. *fijka mea* marc. 3. 23. *sormea* soror mea bo. 137. Dagegen mrum. *tre numa mea*. drum. *pentru nume le meu* marc. 13. 13. *bucurie a mea* ev. 6. *peana a sormeai* calamus sororis meae bo. 137.

Mrum. *onoréză tatu-teu şi mumă-ta*. drum. *činstešte pe tatę l tęŭ ši pe mama ta* marc. 10. 19. *filĭu-tĕu* ev. 140. mrum. *din ǫclĭu lŭ a frate-teuĭ*. drum. *în okiu l frate luĭ tęŭ* matth. 7. 3. mrum. *ḑicĭ a frate-tui*. drum. *zitšĭ frate luĭ tęŭ* matth. 7. 4. *fráte tu* kop. 27. *frate tu* ist. 34. *hiljtu* filius tuus bo. 137. *a frate tui* ist. 16. *casa a fratetui* domus fratris tui bo. 137.

Mrum. *din fillĭă-ta* ev. 81. *hiljeta* filia tua bo. 137. Vergl. mrum. *du-te a casă la a tei*. drum. *merdžĭ în kasa ta la aĭ tęĭ* marc. 5. 19. *gardina a sortai* hortus sororis tuae bo. 137.

Mrum. *domnu-su, domnu-seu* ev. 108. 175. *care se înărĕésce pe frate-seu*. drum. *tše se mînie asupra frate luĭ sęŭ* matth. 5. 22. mrum. *de tatu-seu lĕ cuventa*. drum. *le gręia despre tatę l* io. 8. 27. mrum. *acelŭ ce vorbesce rĕu de tatu-seu, de mumă-sa*. drum. *tšel tše va înžura pe tatę l sęŭ saŭ pe mama sa* marc. 7. 10. *la tátę su* kop. 20. *giner' su* ist. 42. *tatę su* 8. bo. 138. *domnu seu, su* ev. 108. 175. mrum. *cine va se ḑică a frate-sui*. drum. *tšine va zitše frate luĭ sęŭ* matth. 5. 22. *a domnu-sui* ev. 120. *frate-sui, frate-seui* ev. 61. *averea a cumnatsui* das Vermögen seines Schwagers bo. 138. *mumă sa* ist. 8. bo. 128. *sor sa* ist. 35.

Mrum. *nu urasce tatu-seu şi mumă-sa* ev. 113. mrum. *a tatu-sui sau a mumă-sei*. drum. *pentru tatę l sęŭ saŭ pentru mama sa* marc. 7. 12. *nóră sei* ev. 109. *mumă sai* ist. 37. *fétă lu (cap lu) dede a dadă-sai* matri suae 33: zig. dad pater, daj mater. *averea a norsai* das Vermögen seiner Schwägerinn bo. 138.

Es möge hier bemerkt werden, dass die gleiche Casusbildung auch bei *vóstru* nachweisbar ist: *vostrui* ist jedoch nicht enklitisch. mrum. *spiritŭ lu a tatŭ lui a vostruĭ*. drum. *duhu l tatę luĭ vostru* matth. 10. 20. Man beachte auch *acea ce este*

a luĭ dumneḑeuĭ, daţĭ-o a lui dumneḑeu luc. 20. 25. Über diese Casusbildung handeln bo. 47. ath. 27. conv. 357: neben *ameui* und *ameai* werden *ameor* und *amelor* usw. angeführt, die ich jedoch in den Texten nicht gefunden habe.

Die Enklise der bezeichneten pronomina possessiva findet sich auch drum., jedoch, wie es scheint, nur im Osten des Sprachgebietes: von der im mrum. aufgewiesenen neuen Casusbildung habe ich hier nur einen Beleg gefunden: *fratetęu, fratevostru, soruta, soakrę* (soakrѫ) *sa, kumętręsa, našutęu, fęrtatutęu* princ. 136. *tátę-mĭeŭ, mętúšę-ta, múmę-ta, mȧ́jkę-ta,* (gekürzt *mę́-ta*), *fráte-tęŭ, sórę-mea, nepótu-sęŭ, sóakrę-sa* für *tátę l mĭeŭ, mętúša ta* usw. gink. *tatu-tęŭ, majkę-ta, frate-tęŭ, sorę-ta* volksl. 1. 26. *mîne-ta, męta* mater tua. *mętei* matris tuae pumn. 90. ohne die mrum. Casusbezeichnung im sing. dat.: *nepótu-mĭeŭ, mȧ́jkę-ta* usw., nur *tátę* und *fráte* haben im sing. dat. die historisch dunklen Formen *tętĭ́ni-mĭeŭ, frętsíni mĭeŭ,* älter auch *tętĭ́ni-vostru* patri meo, fratri meo usw.: für *ni* wird von andern *ne* geschrieben pumn. 88. **тѣтьнии сѣѕ** cip. princ. 136. Nach Cip. 1. 219. sind *tętĭ́ni, mumĭ́ni, frętsíni* auch Plurale. Man beachte mrum. *lălân li* in *fraţi lĭ, lălân li nè-lĭ luară sclavĭ* fraț. 118: ngriech. λαλά grand'-mère. Befremdend ist *suróre-mea* sorori meae. *véri-mea* consobrinae meae gink. 224. *nurori-sa: zise Tamareei nurori-sa* εἶπε Θάμαρ τῇ νύμφῃ αὐτοῦ gen. 38. 10. princ. 138. 143. *surori-sa* 136. In mostre II. finden sich folgende Fälle enklitischer Possessivpronomina: *domnu-su* 32. 35. *tętę ńŭ* 36: drum. *tatę meŭ. tatę-su* 36. 44. *dzinerę-su* 41. 42. 43. *sokru-su* 41. 43. *a tatę-ńuĭ* 36: drum. *tatę luĭ meŭ. a hiľ tui* 56: drum. *lui fiŭ teŭ. domnu-suĭ* 22: drum. *domnu luì sęŭ. mumę mea* 36. *mę-ta* 98. *hiľ-ta* 39. *hiľ-sa* 39. 52. *hiľa mea* 96. *soakrę-sa* 54. *tętęńi lor* 84. Man vergleiche mit dem letzten Beispiele hinsichtlich des Suffixes bulg. u Dudini otide er gieng zur Duda Doz. 43. u bulini si chez sa belle sœur 350. Vergl. Cip. gramatica 1. 255. 256. Lambrior, Romania x. 349. Auch das it. kennt enklitische pronomina possessiva: figliuol-mo, figliuol-to; fratel-mo, fratel-to; moglia-ma, moglia-ta. Il novellino 16. pádre-mo, maríto-to, mamma-ta, signór-so, suór-sa Diez. 2. 83. Die andern roman. Sprachen kennen die Enklise der possessiv-pronomina nicht, wohl aber Verkürzungen derselben, wie sp. mi, tu, su usw. Man vergleiche lat. sam, sos, sis für suam, suos, suis Diez 2. 79.

γ) Der nachgesetzte Artikel.

Der Artikel ist das an das Substantiv enklitisch, daher mit Verlust des vocalischen Anlautes antretende ille:

lu, l, le	*ja*
lui	*jei*
ji	*le*
lor	*lor*

In dem *le* des sing. voc. m. wie in dem *o* des sing. voc. f. sehe ich eine Interjection: *mėšteru le, sór o.* Vergl. II. 70 (72). Das *lor* des voc. plur. (*mešteri lor, vrabii lor*), dem mrum., wie es scheint, unbekannt, mag sich im drum. zu jener Zeit eingebürgert haben, wo man das *le* des sing. als einen Artikel anzusehen anfieng. Non liquet. Der sing. voc. m. lautet wie im lat. auf *e* aus: *vetšíne, doámne* von *vetšín, domn.* Der sing. voc. f. auf *o* findet sich nur im Osten, im Westen ist der sing. voc. wie im lat. dem sing. nom. gleich: *kukoáno, kukoánę* pumn. 86. Das *le* des sing. nom. m. verdankt sein *e* der Assimilation an den Auslaut des Substantivs: *fráte le* aus *fráte l, fráte lu.*

Für *jei* und *ji* bietet das mrum. *ľei* neben *ľi* und *ľi*, Formen, aus denen sich die drum. entwickelt haben.

Was die Verbindung des Artikels mit dem Substantiv anlangt, so schwindet das anlautende *j* des Artikels: daher *doámnę ja, doámnę a, doámna; doámnę jei, doámnę ei, doámnei; dómni ji, dómni i, dómniĭ.*

Mrum.	*dómnu l*	*dómni ľi*
Drum.	*dómnu l*	*dómniĭ*
Mrum.	*dómnu lui*	*dómni lor*
Drum.	*dómnu lui*	*dómni lor*
Mrum.	*doámna*	*doámne le*
Drum.	*doámna*	*doámne le*
Mrum.	*doámne ľei*	*doámne lor*
Drum.	*doámnei*	*doámne lor*

Dem drum. *núku l* steht mrum. *núk lu* gegenüber. *doámnę ľei,* wofür *doámni ľi* bo. 20, beruht auf *doámnę ľei, doámnei* auf *doámne ei* aus *doámnę ei. doámne* ist nicht, wie man häufig meint, ein sing. dat., etwa dominae, sondern es ist dessen *e* aus *ę*, lat. a, hervorgegangen.

c) Die Verba esse, habere, velle.

Das Verbum esse ist in der Function der Copula enklitisch in der I. *(s, îs)* und III. sing. *(j, îj)* und in der III. plur. *(s, îs)*.

Drum. *kę s nevinovátę* quod sum innocens volksl. 2. 77. *káldu j?* ist es warm? neben *îj kald* es ist warm pumn. 28. *ja îj stępîna* illa est domina ban. 30. *dar nu j floarea kęmpu lui* volksl. 1. 32. *oare el îj sau nu j el* 2. 30. *s* entsteht aus sum oder sunt, *j* aus *je* durch Abfall des *e*. Die orthotonierten Formen lauten *sînt, esk; ešti; este; sîntem; sîntetsĭ; sînt.* Man vergl. lat. s, st für es, est Plautus, bulg. j für je: zasmêla se j čol. klruss. ja sytyj jem.

Irum. *mie j home* mihi est fames.

Die Verba habere und velle sind als Hilfsverba meist tonlos. a) *am fóst, avút-am, zidít-am* ich habe gebaut. *fíre-aš. avére-aš.* b) *voj mérdže. fí-voj avút. avútu-voj fi. ear dakę te-oj aštepta* volksl. 2. 19. Für *vej, vetsĭ* wird enklitisch *j, îj; ts, îts* gebraucht Clemens 116: *pęnę kęnd îj ospęta, ši pęnę kęnd te-j kulka* volksl. 2. 19. *i-tsĭ spune* ihr werdet ihm sagen pumn. 107.

d) Die Partikeln.

1. Das comparativische und das *mai* in der Bedeutung ‚noch' ist tonlos: *mai bún, mai dę́-mĭ.* Hat jedoch *mai* den Sinn ‚fast', so sind die folgenden Wörter tonlos: *mái totdeauna. mái în tot loku l* gink. 556. Vergl. *tšél mai mare* cip. 1. 138. *kám mai ręu* ibid.

2. Das slav. prê, rumun. *prea,* zieht in der Bedeutung ‚nimium' den Ton des folgenden adj., adv. und sogar des Verbum an sich: *préfrig. préfrumos. prékald. préręŭ* mardž. *preábine* cip. 1. 138. *m' am prébukurat* ich habe mich sehr gefreut mardž. 133. *preá bine zitšĭ* straj. 54. *preá bine štiu* cip. 1. 138: daneben *premáre* mardž. 2. 33.

3. Die Praepositionen sind tonlos: *dupę tšé. dupę prînz. pęnę kînd. pentru míne. kętre míne. pe másę.*

4. *nu* zieht den Ton des folgenden Verbums an sich: *nú štiŭ* nescio cip. 138. *nú štii bine* straj. 54.

5. *fíe, fíeš, fíešte* haben den Ton und das folgende Wort ist tonlos: *fíe-unde. fíeš-tšine. fíešte-kare.* Ebenso *fiínd-kę* und *órĭ-kînd. mękár-de* sowie *atšést-feliŭ* gink. 555. Daneben *vre únu l. vr' o dátę.*

6. *únsprezetše. pátruzétšĭ, trejzétšĭ* gink. 555.

7. *ástęzĭ. dęúnęzĭ. amjázęzĭ, amjázęzi* gink. 554. *pój mîne* gink. *aláltajerĭ* 555.

e) Die Themen.

Die Lehre vom Accent der Themen im rumunischen behandelt I. den Accent der aus dem lateinischen stammenden und II. den Accent der aus dem slavischen, albanischen, griechischen und magyarischen entlehnten Themen.

Ich behandle ausser den lat. nur die slav. und griech. Themen. Die Darlegung beschränkt sich auf einige Hauptpunkte.

I. Lateinische Themen.

Die lateinischen Themen bewahren wie in den andern romanischen Sprachen und im albanischen regelmässig die lateinische Betonung: zur Bestätigung mögen hier einige dieser Themen angeführt werden.

Nomina. adáuctum: *adáos* Zugabe. álveus: *álbie* Flussbett. ánimam: *ínimę* Herz. árborem: *árbure* Baum. áream: *árie* Tenne. barbátum: *bęrbát* Mann. cánnabem: *kĭnepę*: vergl. aslov. konoplja. cánticum: *kĭntek.* cáput: mrum. *kap,* plur. *kápete.* cónsocrum: *kúskru.* diréctum: *drept* m. *dreáptę* f. aus *derépt* usw. alb. drejkj. ecc' éllum: *atšél.* fábrum: *fáur.* ficátum: fikát, dagegen it. fégato. sp. hígado Diez, Wörterbuch 140. fulíginem: *funíndžine.* héderam: *jáderę* Buchsbaum. hómo, hómines: *om, oámenĭ.* génerum: *džínere:* vergl. *límpede* límpidus. impetíginem: *petšíndžine.* júdex: *žúde.* judícium: *žudéts.* lácrimam: *lákręmę.* léndinam für lens: *líndenę.* léo: *leŭ.* léporem: *jépure.* mánicam: *mĭnekę.* márginem: *márdžine.* mércuri: *miérkurĭ* Mittwoch. néminem: *nímene.* nómen: *núme,* plur. *númene* cip. 1. 139. núbilum: *nóor* gink. *nor,* nach dem Ofner Wörterbuch *nuór: nóor* beruht auf *núęr, nóęr.* hóspes, hóspites: *oáspe, oáspetsĭ* cip. 1. 139. hospítium: *ospéts.* palúdem: *pędúre* Wald. pánticem: *pĭntetše* Bauch. pásserem: *pásere* Vogel. pédicam: *piádekę* Fessel.

péctinem: *piéptene* gink. 551. pérsicum: *piérsikę*, richtig *-sekę*. púlverem: *púlbere*. púlicem: *púretše*. scámnum: *skáun*. secále: *sękárę*, dagegen it. ségola. fz. seigle. secúrim: *sękúre* Beil. sícilem: *seátšere; sę́tšere* gink. stábulum: *stául* gink. 549; *stáur* Stall. sóricem: *šoáretše*. ténerum: *tî́nęr* jung. *úberum: *údžer* Euter: úber, úver, úer, úger. víduum: *vę́duv*. vítricum: *vítrig*. Unlateinisch ist *dúnęre* Danubius.

Die lat. Betonung ist auch in den Suffixen wahrnehmbar. ia, ein junges Suffix: *avutsíe* Vermögen: *avút*. *floręríe* Blumenhaus: **florár*. *futurętetšíe* Flatterhaftigkeit: *fluturátek*. *nevinovętsíe* Unschuld: *nevinovát*. *statornitšíe* Standhaftigkeit: *statórnik* Diez 2. 280. alb. djalęzí Teufelei aus -zía. ílla: *kumpęneá* Wage gink.: it. campanella. *nueá* Ruthe: novella. *vęrdžeá* Ruthe: *eá* aus *-éllę*. áticu: *fluturátek* flatterhaft. *nebunátek* närrisch. *sęlbátek* wild. *spulbęrátek* wetterwendisch usw. Vergl. Diez 2. 287. etu: *vî́nęt* venetus. itu: *súnet* sonitus. *trę́snet* Krach: aslov. trêsnąti. *túnet* Donner cip. princ. 214. Vergl. *kreáštet* vertex mit crista. ént: *fierbínte* fervens. *pęrínte* parens. Hieher gehört *sęmî́ntsę* Same: it. semenza: ént-ia. túra: *iskęlitúrę* Abschrift: *iskęlí*. *pikętúrę* Tropfen: *piká*. Verschieden ist *kodobáturę* Bachstelze. tát: *tšetáte* civitas. *bunętáte* Güte. tút: *vîrtúte* virtus. idu: *frádžed* mürbe. *límpede* hell, klar. *mútšed* schimmelig. *pútred* faul. *rę́pede* schnell. *treáped* Trab, wohl trepidus. *úmed* nass. méntum: *akoperemî́nt* Deckel: *akoperí*. ósu: *frumós* formosus. *rîjós* krätzig. íscu: *kreštinésk* christlich. *stępînésk* herrschaftlich, daher auch *gospodęrnitšéšte* wirthschaftlich. Das Suffix *júne* ist lat. ión: unio, unionem: *sęlbętętšúne* Wildheit: *sęlbátek*. *plekętšúne* Gehorsam: *plekát*. *rugętšúne* Gebet: rogationem. Unlat. ist das Suffix *šor*: *bunišór*; ebenso *šug* aus magy. ség: *prijetešúg* Freundschaft. *vikléšúg* Schlauheit: magy. hitlenség.

Abweichung von der lat. Betonung. Nomen. *întrég*: intĕger, intégrum. it. intéro. Diez, Wörterbuch 195: vergl. it. allégro und álacer. *kúmpęnę* Wagschale: campána. *kumętru* Pathe wird nach gink. 551. *kúmetru* und *kumétru* ausgesprochen: cómpater, cómpatrem. *nuór (nor)* núbilum neben *nóor*. *popór*: pópulum. *rîntšéd* ráncidum. *uméd* humidum blaž.: die durch idu gebildeten Themen werden sonst auf der Stammsilbe betont. *lutšjáfęr* ist der regelmässige Reflex von lucíferum, worauf auch it. lucífero beruht. *vitrég* neben *vítrig*: vitricum. *pękúrę* Thier blaž., woher *pękurár*

Schafhirt: it. pécora, pecorájo. *rudžínę:* aerúginem. *seátšeta* beruht auf dem nom. siccitas: vergl. it. piéta. *sęríkę* auf einer Seite zottiges Oberkleid: it. sargia, was auf sárica hindeutet. *áprig* lebhaft ist mit aprícus unverwandt.

Die abweichende Betonung ist in einigen Fällen Folge einer lautlichen Veränderung des Wortes. mulíerem wird zunächst *muljére:* mrum. *muľáre,* drum. *mujáre.* it. mogliére und móglie. neap. mogliéra. sp. mugér. Man beachte jedoch auch das spätlat. muliērem. paríetem wird *pęreáte.* aríetem ergibt *areáte: ariḗte* Ofner Wörterbuch. Es schwinden auch betonte Silben wie im ngriech. παιδίου, jetzt παιδjοῦ.

Verba. excármino: *skármęn.* commúnico: *kumínek.* cómparo: *kúmpęr.* dúplico: *dúplek.* júdico: *žúdek.* máchino: *mátšin* mahle. mástico: *mĭstico: *meástek, ameástek* kaue, menge II. 47 (45). *rúmigo für rúmino: *rúmeg.* tríbulo: *tríjer.* víndico: *víndek* heile, eig. befreie.

Ältere Praefixierungen betonen das Praefix, wenn es im lat. betont wird: *ı̂mplu* ímpleo. *koáse* cónsuit. *kúlkę* collocat. *kústę* er lebt cónstat. *súflu* súfflo. *mę kúmpęt* mässige mich: vergl. cómputo neben *adúk* addúco: imperat. *adú.* Zu prüfen sind *deádžer,* durch Assimilation *džeádžer* frieren, nicht etwa fz. dégeler. *deápęn, dápęn* haspeln, aufwinden: ein lat. depenno würde einen andern Sinn ergeben. *dápęr* aus *deápęr* raufen, rupfen, bei moln. 262. *dapę́r,* mrum. *déperă* τίλλω ev. 43. matth. 12. 1: dépĭlo.

Ausnahmen von diesem Gesetze entstehen dadurch, dass der Accent des inf. auf den sing. und die III. plur. des praes. übertragen wird: vielleicht ist jedoch die I. und II. plur. für die andern Formen des praes. massgebend geworden: die letztere Ansicht hat mehr für sich als die erstere. *alég* éligo, elígere, elígimus. *dirég (derég), dreg* dírigo. *ı̂ntselég* intélligo. *kulég* cólligo; *kuleádže* cólligit. *pretšeápe* pércipit. *sufériu* súffero, sufférre. Dunkel ist mir das mrum. *disíka* findit dan.: díssecat; ebenso *strę́kur* durchseihen: ex-trans-cōlo; *aplék* ápplico Diez 1. 470. und *kóperiu* coopério.

Jüngere Praefixierungen betonen das Verbum: *desfír, ı̂nfír* gink. *deskúj* schliesse auf: *discuneare von cuneus. *despój* ziehe aus: *disspoliare. *kutrémur* bebe: *contremulare. *rę̂skúmpęr* kaufe los gink. 551: slav. razъ und comparo; nach anderen re-ex-

comparo. Man vergleiche *defę̂im* diffamare, bei mol. 266. *defaím*. *dęrîm* nach dem Ofner Wörterbuch ramos seco, nach mol. 267. scheitern, mrum. zerstören ev. *destrę̂m* ausfasern: trama. *preásęr* bestreuen und versalzen scheint aus slav. prê und dem rumun. *sęrá, sęréz* salzen zu bestehen.

Die verba denominativa unterscheiden sich oft von dem ihnen zu Grunde liegenden Nomen durch die Betonung, die im Verbum dem Anfang des Verbums zustrebt: *męsúrę* mensura: *mésur* metior. *bęrbát* Mann: *îmbárbęt* ermanne. *berbeátše* Widder: *îmbeárbek* stosse weg. *presúrę* cip. 1. 140: *împrésur* klemme ein. *împreúnę* zusammen: *împréun* vereinige. *împredžúr* rings: *împréžur* umgebe: vergl. *înkúndžur* umringen pumn. 35. *putsín* klein: *împútsin* vermindere. Die Accentuation scheint ein Mittel zu sein, die Kategorien des Nomens und des Verbums zu scheiden. Man vergleiche Dúrchbruch, durchbréchen.

Für classisch-lat. ēre gilt ĕre. *árdere* Brand: it. árdere. *feárbere* Kochen: fervére, férvere. *respúndere* Antworten: it. respóndere. *rîdere* Lachen: it. ridere. lat. irridere. *šteárdžere* Wischen: it. térgere. lat. auch térgere. *tátsere* silentium kav. 224: drum. *tętšeáre*. *toártšere* Spinnen: it. tórcere. *túndere* Scheren: it. tóndere. lat. auch tóndere.

Umgekehrt ēre für ĕre. *kędeáre* Fallen: it. pr. cadére. spätlat. cadére bouch. 29. 31. Vergl. Diez 2. 125.

Partikeln. *dúpę* ist mit it. dópo zu vergleichen. *akmú* neben *akúma, amú, amúš* und *akú, akúš* jetzt ist eccú-modo: modo für nunc ist spätlat. Coronati 777. *ašá* hoc modo ist *aší* und *a*: jenes findet sich mrum.

Was die Composition, richtig Zusammenrückung anlangt, so führe ich an *mížlok* Mitte aus *miedz lok* medius locus, also fz. milieu. *prímęveárę* hat nach gink. zwei Accente.

II. Nichtlateinische Themen.

A. Slavische Themen.

Die Untersuchung der aus dem slavischen stammenden und der mit slavischen Suffixen gebildeten rumunischen Wörter ist desshalb schwierig, um nicht zu sagen erfolglos, weil die Betonung im bulgarischen, aus dem das rumunische das allermeiste entlehnt hat, nur theilweise bekannt ist. Was hier geboten wird, soll nur weitere Untersuchung anregen. Es folgt

hier 1. eine Anzahl aus dem slavischen entlehnter Wörter, wobei auf Suffixe keine Rücksicht genommen ist; 2. einige Wörter, die entweder aus dem slavischen entlehnt oder im rumunischen durch slavische Suffixe gebildet sind.

1. *kreámene* Kieselstein: bulg. krémъk. *lébędę* Schwan. *męturę* Besen, *mętur* kehre aus: bulg. metlá. *págubę* Schade. *péšterę* Höhle: bulg. pešterá. *rúmen* röthlich: bulg. rúmên. *sîmbętę* Samstag: bulg. sъbota usw.

2. a) Suffix *ie*. Einige aus dem slavischen stammende Wörter lauten im rumun. auf *ie* aus und betonen die antepenultima. *korábie* Schiff. *ósie* Achse. *périe* Bürste Cihac 2. 252. *práštie* Schleuder. *prępástie* Abgrund. *sábie* Säbel: bulg. sábija. *sánie* Schlitten: bulg. sáni, sanijé.

b) Suffix *ets*. *ets*, aslov. ьсь, ist tonlos: der Ton ruht auf der dem *ets* vorhergehenden, d. i. auf der im Thema betonten Silbe. *pizmętárets* grollend: **pizmętár*. *vorbárets* geschwätzig gink.: * *vorbár*.

c) Suffix *itsę*. *áršitsę* Dürre: *ars* verbrannt. *gîtitsę* Kehlkopf. *kîrtitsę* Maulwurf. *pálitsę* Stange. *pélitsę* Häutchen: *peále* Haut. *plóšnitsę* Wanze. *steálnitsę* Wanze. *súlitsę* Spiess. *úlitsę* Gasse: bulg. úlica. *únditsę* Angel. *bívolitsę* Büffelkuh: bulg. bívolica. *gîrgęlitsę* Kornwurm. *prépelitsę* Wachtel. *véveritsę* Eichhörnchen. Daneben *bukęturítsę* Bissen. *vulpítsę* Füchslein. *porumbítsę* Täubchen und *magérnitsę* Küche. *urekeálnitsę* Ohrwurm. alb. furkulítsę Gabel. ngriech. ἀδελφίτζα. βροχίτζα petite pluie. γραφίτζα petite lettre usw.

d) Suffix *nik*. Das Suffix *nik*, slav. -ьнъ -iкъ, ist tonlos: der Accent ruht auf der dem *nik* vorhergehenden Silbe: *dumeástnik, dumeásnik* zahm. *înderéptnik* hartnäckig. *hárnik* tüchtig. *kásnik* häuslich. *pátšnik* friedlich. *pęhárnik* Mundschenk. *tšasórnik* Uhrmacher. *pústnik, púsnik* Einsiedler. *puteárnik* mächtig. *spórnik* ergiebig. *vremélnik* zeitlich: aslov. vrêmenьнъ. *zílnik* täglich usw.

e) Suffix *ište*. *línište* Ruhe. *mírište* Stoppel. *óište* Deichsel. *pážište* Rasen. Dagegen *gęineríšte* gallinarium. *kodęríšte* manubrium flagri: *koádę*. *kukuruzíšte* Kukuruzacker. *pepeníšte* Melonenacker. alb. ulinštę Ölwald. gurištę steiniger Ort. zalištę mit Geröll bedeckter Ort usw.

B. Griechische Themen.

In den aus dem Griechischen stammenden Wörtern erhält sich die griechische Betonung: *fármęk* zaubere, Zauberei: agriech. φάρμακον. *flámurę* Fahne: φλάμπουρον. *kălúgăr, kălugărítsę*: ngriech. καλόγερος. *kámętę* Zins: agriech. κάματος. *mártur* Zeuge: μάρτυρας. *máthęmę*: μάθημα. *pápurę* Schilf: πάπυρος. *pátimę* Leiden: πάθημα. *peápene, peápen* Melone, anderwärts Gurke: πέπων, πέπονος. *proáspęt* frisch: πρόσφατος. *prónie* Vorsehung: πρόνοια. *strídie* Auster: στρίδι, ὀστρίδι. *skándal, skándilę*: σκάνδαλον. Abweichend sind *kiparós* κυπάρισσος. *skópos* σκοπός. *trandafír* τριαντάφυλλον. *zúgrav* ζωγράφος. *bęseárekę, beseárikę* stammt unmittelbar aus dem lat.: basilica, βασιλική. *katolík* ist unmittelbar aus dem deutschen entlehnt.

Verbesserungen und Zusätze.

Da ich wohl nie mehr in die Lage kommen werde die Lautlehre des rumunischen durchzuarbeiten, so habe ich hier alle Verbesserungen zusammengetragen, die mir bei der Durchsicht meiner Arbeit nothwendig erschienen; desgleichen habe ich alles aufgenommen, was meine Aufstellungen so wie das Material zu ergänzen geeignet befunden wurde.

I. Über die Wanderungen der Rumunen in den dalmatinischen Alpen und den Karpathen.

(Denkschriften. XXX. Band.)

S. 11, Z. 2 des Separatabdruckes von unten statt *zaklaga* lies: *zaklakać*.

S. 11, Z. 7 von unten statt *Kučurware* lies: *Kučurmare*.

S. 12, Z. 9 von oben statt: nur im poln. lies: im poln. gleichfalls *arkan*.

S. 25, Zahl 1 statt *Akręszory* lies: *Akryszory*.

S. 25, Zahl 3 statt *Beteluja* lies: *Beleluja*.

S. 26, Zahl 16 statt *Brostury*, auch *Prostury* lies: *Brustury*, auch *Prustury*.

S. 37, Z. 10 von oben statt *Biskuszczyzna* lies: *Biskupszczyzna*.

S. 39, Z. 14 von unten statt *Lyrtivy* lies: *Lyrtioy*.

S. 47, Z. 16 von unten sind die Worte: im Quellengebiet des San und das darauffolgende Koma zu streichen.
S. 50, Anm. 1 statt *Rumunische* lies: *Romänische.*
S. 51, Anm. 7 statt *Gross* lies: *Gooss.*
S. 53, Anm. 39 statt Schon aus dem Umstande lies: Schon der Umstand.
S. 56, Anm. 71 statt Krommer lies: Kromer.
S. 57, Anm. 95 statt *Symkwayda* lies: *Symko Wayda.*
S. 64, Zahl 22 statt *Roztucz* lies: *Rozłucz.*
S. 64, Anm. 1 statt *Materczyna* lies: *Matenczyna.*

Kałužniacki.

II. Rumunische Untersuchungen. I. Istro- und macedo-rumunische Sprachdenkmähler.

(Erste Abtheilung. Denkschriften. XXXII. Band.)

13. *médiku maj bur faće rana maj mare,* wörtlich: medicus magis misericors facit vulnus majus entspricht dem it. Sprichworte: ‚Il medico pietoso fa la piaga verminosa' Mussafia.

21. *caniţă:* serb. kanïca, tkanica, gewebter Gürtel, Schärpe U. Jarník.

III. Rumunische Untersuchungen. I. Istro- und macedo-rumunische Sprachdenkmähler.

(Zweite Abtheilung. Denkschriften. XXXII. Band.)

12. Zu αούσσου: *auşatec lu* ist. 43.

16. Zu ζμπουράσκου: *sbor lui* ist. 3.

19. Zu κέρου: *cherdemu* perimus. *cherdutu* ist. 29. 33. Zu κοπῆε: *kupii le* 6.

20. κουλουκάννκου. Vergl. bulg. nadênicy ili lokanky: lokanka se kazva, zaštoto e natąpkaňa v čьrva. lokanję se zъve tьrbuh (škembe) i drugij čьrva po starobъlgarsky Rakovski, Pokaz. 1. 38.

22. Zu λάννтουρα: *luntră* ist. 54.

39. τζουντίε ist wohl *tšudíe,* nicht *tsudíe* zu lesen.

40. Zu τύνε: vergl. cip. 1. 249. Neben *tine* findet sich *tu* als nomin. nur in Liedern. Für die erste Person besteht *jeŭ* und *mine* Mostre II. 101. 145. Anzeiger. 1881. 28.

43. ψουλλισέσκου aus *psęllisésku.*

53. Zeile 5. σε λᾶ, richtig lavantur.

53. Zeile 10. Dem rumun. σερμάε entspricht bulg. στρέπω τ strebo t Silber, alb. σερμά; nach Hahn ist sęrmá 1. Silber, 2. der feine Faden, welcher die äussere Hülle des Seidencocons bildet.

60. αλιάτζε, richtig seligitur.

61. αροῦπε, richtig laceratur.

68. χριάσκα, richtig crescant.

69. λε ist fem.

69. λι in 46. ist ei: λιορσσῆνε, d. i. *li o ršine* ei est pudor.

69. λλε ist fem., λλι masc.

70. μέ: mihi ist zu tilgen.

71. Nach μίσουρη ist als Schlagwort einzuschalten: μίσουρου *misuru* zea mais 3, eigentlich Aegyptus.

82. τζάσα: λά σέ λου τζάσα eum texant.

82. richtig: τζέτζιτι λλε (*dzédziti lle* für *dzédzite lle*).

91. θά beruht auf dem bei Daniel vorkommenden θέλ νά, dessen θέλ in allen Personen für θέλει steht, das demnach als eine Art Futurpartikel fungiert, so wie in den neueren slavischen Sprachen die III. sing. *by* bei dem Ausdrucke des Conditionals alle übrigen Personen vertritt. Die gleiche Bezeichnung des Futurum begegnet uns im alb., bulg. und im rumun.

IV. Beiträge zur Lautlehre der rumunischen Dialekte.

I. 525. (9.) Gegen meine Ansicht, die Trübung der Vocale sei von der autochthonen Bevölkerung Illyriens ausgegangen, spricht der Umstand, dass auch andere Romanen getrübte Vocale kennen.

536. (20.) Gegen die Ansicht, rumun. *kîrd* beruhe auf bulg. kърд (kęrd), wird eingewandt, auch krd habe nur *kîrd* ergeben können. Dies ist nicht ganz sicher, da dem rumun. auch silbebildendes *r* bekannt ist. Da das slavisch des rumun. nicht serb., sondern bulg. ist, so handelt es sich hier wesentlich um die nicht sicher festgestellte bulg. Aussprache von Wörtern wie крьдъ.

538. (22.) *nasdravanii le lui Nastratin Hodža* ist der Titel eines Buches.

543. (27.) *miástiku* misceo und *meástek* misceo, mando beruhen, wie mir scheint, auf *místico, das später auch für mastico eintrat.

545. (29.) In Mostre II. findet sich prothetisches *a* in *aferesku* 82. *agrešire* 145. *adžuka* 19. *alasŭ* 9. 14. *alatrę* 121. *alavdę* 41. *alumpta* luctari 9. 19. *amare* 72. *amînę* 29. *amura* 117. *anikiseaskę* νικᾶν 109. *araftu* ῥάπτης 54. *aremase* 30. *arędętsina* 10. *aręsęri* 30. *arestoarnę* 129. *aręsune* 107. *arędare* 34. *arę̆u* 16. *arîse* 32. *arîŭ* 56. *arošie* 44. *s' arudzinę* 101. *arumîn* 111. *arupse* 80. *arušinos* 42. *askępare* 4. *aspęrié*. *asparismę*, drum. *spęriare* 30. 43. *aspardzi* 76. *asparsim* 58. *aštergu* 56. *aštirnę* 48. *ajińę* vinea und *aumbrę* 113. *aurlę* 121.

II. 9. (7.) Z. 7. *jespe*, richtig *jéspe*.

34. (32.) *frîn lu:* drum. *frîu l. brîn*, plur. *brîne:* drum. *brîŭ*, plur. *brîe:* daneben mrum. *bęrnu* 64. Man füge hinzu *grân*, drum. *grîŭ*. Mostre II. Vergl. III. 294. (68.)

34. (32.) *sufrundzeale* für drum. *sprintšene* 64. wird auf *sub frunte* zurückgeführt: *d* aus *t* mag auf dem *n* beruhen. morea hat die Form *Moreauę*, *Moreaŭa* 54. 48. χαρά wird *haraŭă* 14. *nova* wird *noauă* oder *naŭă*, plur. *nalle* Mostre II.

35. (33.) Z. 4. Man füge hinzu kaschubisch já zna aus já znała, das hie und da znawa lautet, neben já znala bei jenen Kašuben, die ł wie l sprechen, was für die Ansicht angeführt werden kann, nach welcher in den hier behandelten Erscheinungen von einem dem poln. ł ähnlichen Laut auszugehen ist. Romania IX. 370. Dieses l besitzt auch das zakon. Deffner, Grammatik 40. 4. Cenôva 7. 57. 64.

42. (44.) unter IX. Das hinsichtlich des Überganges eines anlautenden *e* in *a* gesagte ist nach einem Aufsatze des Herrn Titkin in einem der letzten Jahrgänge der Convorbiri dahin zu berichtigen, dass diese Veränderung das unbetonte *e* trifft: *alég* nach eligimus. *argát* ἐργάτης. *aríts* ericius. *aštépt* exspécto. *atšél* ecc' íllum. *atšést* ecc' istum. In *astíngu* exstínguo kav. ist, wie drum. *stîng* zeigt, *a* ein Vorschub: das gleiche gilt von *aluát* Sauerteig und von vielen andern Wörtern.

48. (46.) it. fameglia Il novellino 78.

48. (46.) Das in älteren Quellen vorkommende *meáser* habe ich mit lat. mîser zusammengestellt: Herr von Cihac, Boehmer, Romanische Studien 4. 166, sagt, lat. mîser habe nie *meser* ergeben können; aus miser habe *misel* oder *mišel* entstehen müssen. Hinsichtlich des *meáser* (nicht *meser*) aus miser

wolle man meine Darlegung II. 48. (46.) nachsehen; was die zweite Ansicht anlangt, so kann *misel* nicht aus *miser* entstehen, da wohl *l* in *r*, nicht aber r in *l* übergeht; an *mišel* aus miser ist auch des *š* wegen nicht zu denken, das durch ẹ́ in misellus vollkommen gerechtfertigt erscheint.

52. (50.) Auch im nslov. schwindet hie und da der tonlose anlautende Vocal vor n: nikár, enkár, nkár; nicój, ncój; nekatéri, enkatéri, nkatéri usw.

57. (55.) Z. 33. russiklat.: rustiklat.

74. (72). Z. 17. Das lat. indu erblicke ich auch im it. inde: la luna s' è venuta a lamentare inde la faccia del divino amore: dice che in cielo non ci vuol più stare usw. N. Tommaseo, Canti popolari toscani 51. Der Herausgeber macht zu inde folgende Bemerkung: I veneti *in te.* I latini *inde* per *in.* Le rime antiche: *in delle occulte cose.*

73. (71.) Z. 8. für *šterk* aus stěrcus (sp. estiercol) spricht *gunój* Mist, Dünger und Splitter.

III. 234. (8.) *lilitse* beruht auf *lulutse,* das ebenfalls gehört wird Mostre II. 155.

237. (11.) Bei *filĭu-meu* war auf die enklitische Eigenschaft des *meu* usw. zu verweisen. Siehe v. 43.

239. (13.) Dass *luom, luo, luotor* für *luęm, luę, luętor* ‚des formes corrompues' sind, halte ich insoferne für richtig, dass jene nach einer erklärbaren Regel aus diesen hervorgegangen sind: an eine Confusion ‚des lettres respectives slaves' in *luom* für *luęm* ist nicht zu denken Boehmer, Romanische Studien 4. 145. 163. 181. Dass die Schreibung *męręturie* usw. auf einer altslovenischen Lautregel beruht, kann nicht in Abrede gestellt werden.

243. (17.) u für griech υ ist aslov. sehr häufig: arhisunagogь nicol. asurijemъ bus. 262. kumenь κύμινον nicol. muro anth.; u steht auch für griech. οι: puminь ποιμήν. stuhija στοιχεῖα slepč. šiš.

245. (19.) aslov. ê. ea, ja für ê findet sich bulg. drjanopole, mljako usw. milad. 116. 169. Mit izmeána vergleiche man *skímburι* Wäsche.

247. (21.) aslov. ѧ: *sémbrę*, *sъmbrę* Gemeinsamkeit, Vergesellschaftung erinnert am russ. sjabrъ, jetzt šeberъ, Nachbar: aslov. sębrъ. *mintire* 68. für *amesteka* Mostre II.

248. (22), alov. ѫ. Nachzutragen ist сѫржицъ, das aslov. *сѫ-ръжица, serb. su-ržica, su-ražica triticum mixtum secali entspricht Boehmer, Romanische Studien 4. 148. Dem aslov. čąbrъ, rumun. *tšímbru*, steht bulg. čomber milad. 385. gegenüber. Bulg. ъ für ѫ erklärt den Gebrauch des ѫ zur Bezeichnung des Lautes *ę: tręs* Beben: трѫсъ. So schon im bulgarischen altslovenisch: бездѫнѫѭ für бездънѫѭ und umgekehrt лыцѥю für лѫцѥѭ. Auch a findet sich für den Laut ѫ, ę: охридскаѫ. Man beachte раждаѣщи slepč. für раждаѭщи.

251. (25.) Silbebildendes *r*. Bei mar. finde ich ein krtiti in der Bedeutung ‚dolore afficere.' krti doći er zögert zu kommen živ. 112. passt dem Sinne nach nicht. *tîrşŭ unŭ tufarŭ de brad cu crengĭ multe* Columna 1882. 380. vergleiche man mit serb. trščak Rohrgebüsch. serb. gagrica, wofür rumun. *gęgęrítsę* neben *gîrgęlítsę* Kornwurm, scheint für grgrica zu stehen. Für свърлигъ gobbius, вѫрлѹгъ Aalgrundel, *vurluge* cobitis taenia Bielz finde ich kein entsprechendes slav. Wort. *vîrsta* cătățimea loculuĭ wird von *vrîsta statulŭ şi crescetulŭ omuluĭ* unterschieden: dieselbe Unterscheidung besteht heutzutage in Bessarabien zwischen *verstă* und *vîrstă*. Columna 1882. 374.

254. (28). Silbebildendes *l*. Nslov. findet sich bl, šl, dlg usw. für aslov. bylъ, šьlъ, dlъgъ usw.; silbebildendes n im nslov. šnt aus šent. Langes silbebildendes l hört man in Wien im Rufe hausierender Juden in ‚handln'.

257. (31.) Magy. ó, ő usw. Vergl. klruss. byrüv: biró. kopüv: kopó. reselüv: reszelő usw.

257. (31.) Herr von Cihac kann in rr (r̈) nur ‚une orthographie vicieuse' erblicken Boehmer, Romanische Studien 4. 145.

265. (39.) *amiręl'a* 13. *fumeal'a* familia 20. aus *fęm-*. *hil'e, hil'a* filia 52. 96. *hil'in*, drum. *fin*, 155. aus filiinus. *ful'or* 50: drum. *fuior*. *kal'i* 58: drum. *kaĭ*. *gęl'inę*. *mel'ŭ* 113. *nivol'e* 3: drum. *nevoie*, slav. nevolja. *pul'ŭ*. *dispoal'ę* 129. *proksenil'e* 52. *skîntel'ĭ* 9: drum. *skînteĭ*. *themeal'e* 159. Der Artikel im plur. masc. *l'ĭ* Mostre II. Beachtenswerth scheint mir *zgęrlindaluĭ (sgărlindaluĭ)* 20. für drum. *zgîind (zgâind)*, worin mrum. *rl* wie *l'* behandelt wird. Das Wort beruht, wie es scheint, auf slav. grъlo, daher etwa ‚den Rachen aufsperren'.

277. (51.) *l* für n soll eingetreten sein in dem in meinen Quellen fehlenden *maldák* aus thrakischem μανδάκης (δεσμὸς χόρτου) K. Sittl, Die localen Verschiedenheiten der lat. Sprache. Erlangen. 1882. 48 aus dem Ausland 1880. 85. *ningę* für drum. *língę* Mostre II. 28. 33. 56. 107.

281. (55.) Diez theilt in der letzten Ausgabe seiner Grammatik richtig *steále-i*. 282. (56.) *ń* bietet Mostre II. in *ńeľi (m̃ielli):* es beruht auf amnéllus aus agnéllus; *ńeaua (m̃iéua)* ist agnella: drum. *mioritsa*. *amiroańe* imperatrix 36. *kepetińŭ*. 54. *limońŭ*, *limońę* 72. *strańŭ*. *strańi le* 70. Der plur. auf i hat erweichtes n: *ańĭ* 7. *mîńi le* 8. *órfańĭ* 20. *oameńi lor* 33. *kseńĭ* 37. *kęrńi le* 92. *kîńĭ* 111. usw. Ebenso die II. Sing. praes.: *înkuruńĭ*.

290. (64.) Auch im Süddeutschen wechselt n mit r Literaturblatt 1882. 93.

291. (65.) A. 1. *adžumtu* 22. *strimturę*, drum. *strimtoare* 3. *sântu l* 125. A. 2. *adžumse*. *frîmse:* *franxit. *pimpseši*, drum. *respinseši*, 72, beruht wie it. auf einem lat. spingere. B. 1. *askumtá* 28. *frimte*, drum. *frunte*, 62. *simtseašte* 12. *consimtsire* 144. *atumtsia* 41. *vimtu l* 115. *vimturĭ* 56. *primse* 35. 43, drum. *prinse*. *askumse* 22. *timse* 105. Dunkel ist mir *asplimsire* furia 3. 140. C. 1. *numta* 41. *sum* 21. luctari wird durch *alumpta*, *alumta* reflectiert 9. 10. Mostre II.

293. (67.) Man beachte russ. komplektnyj neben dem rumun. *komplekte*.

299. (73.) Mit den durch *itu* gebildeten mrum. numeralia wie *înšéptitu*, *înšésitu* und dem drum. *însutít* ist bulg. četvъrtit viereckig bašt.-jez. 10. 27. zu vergleichen. Das Suffix ist demnach slav. und das Beharren des *t* und *s* erklärt. *mititel* klein hängt wohl mit *mik* zusammen.

IV. 3. (3.) *budze le* Mostre II. 56. Auch hier gilt das unhistorische *dzeadzit* 101. für das drum. *deádžet:* dēgetus.

6. (6.) Dass *z* in *brînzę* aus *dz* entstanden ist, ergibt das klruss. bryndzia poslov. 8.

9. (9.) *bęnedzŭ* Mostre II. 14. *bumbuneadzę* 105. *sfuldzereadzę* 105. *nopteadzę* 18. *anvîrligedzŭ* 16.

14. (14.) *ťi (chi)* aus *pi* findet sich in Mostre II. in folgenden Formen: *se akęťisirę* 111, drum. *se sfętuirę*, wird 159. mit it. capire zusammengestellt. *aproakię* 22. *lęsťi (lăski)* 150.

für drum. *noroj*. *înfedikęrĭ* 27. *plufĭ (pluchĭ)* 129. ist dèr plur. von *plúpŭ* bei Daniel. *susfirare* 48. 88, drum. *suspina*. *sfinirat* 7, drum. *spinare*. *askafĭ* 12. 109, drum. *skapĭ*. *sfik lu* 117, drum. *spiku l*. *fipita (chipitŭ)* 101. 158. ist identisch mit *chicuta* ist. 12. (IV. 17.) *fept (chieptu)* 30. *feaptine (chieptine)*. *feálea (chiélea)* 8, drum. *pielea*. *tšitšor (cicior)* 111, drum. *pitšor*. *featrę (chiétră)* plur. *fetsirĭ* 88. *finŭ* für *bradŭ* 101. 115 ist pinus. *fisate (chissate)* 11, drum. *pisate*. *'nfizmusesku* 82. für drum. *pizmuseskŭ* beruht auf πείσμωσα von πεισμώνω, πεῖσμα. *feare (chiére)*, *firea (chirea)*, *ferut (chierut)* 38. 41. 98. 137.

23. (23.) *dine (ghine)*. *jerdi (ierghi)*. *întredĭ (întreghĭ)*. *pęrundi (părunghi)*. *slęda (slăghia)* 109, drum. *slăbia*. Mostre II. In *ghine* bene, das ich *dine* schreibe, soll *gh (d)* mehr wie *bj*, in *ghine* venit mehr wie *vj* lauten.

26. (26.) *neor ti* 127 für drum. *norŭ* beruht auf nubilum: **núer*, woraus **néur*, *nóur*.

29. (29.) *jinŭ (vhinŭ)* vinum. *ajińę* vinea. *un jis înjisa* er träumte einen Traum 123. *ajitę*, drum. *vítsę*. *jiŭ* vivus. *jieatsa* vita: *vivitia 109. *sklaji* 86. *jie*, drum. *grábę*, ist griech. βία; daher *ajiusit* 121. *midzia (midia)* ist wohl nicht μὲ βία: vergl. Daniel s. v. μεζίε. In *avinašĭ* und *vinit* erhält sich *v*: venari, venetus. Nach Mostre II. 141. hat venio im praes. *ji*, im perf. *vi*: *jinŭ* venio. *jińĭ* venis: ebenso im imperf. *jinea*; daneben *vinišĭ*, *vinne*, *vinnerę* usw. *jieaspę*, *jiearme* Mostre II. *vh* soll wie ngriech. γ lauten, das sich vor *i* vom deutschen *j* nicht unterscheidet.

31. (31.) *tar* Mostre II. 6. 144. asinus beruht auf bulg. tovar Last, serb. Last, Esel.

31. (31.) Für plǽvdya und djǽvdya ist zu lesen plœ́vdya und dyœ́vdya.

31. (31.) ji für vi: bulg. praji facit für pravi.

36. (36.) Über g für v, gu für vu Archivio 2. 148. Man füge hinzu nslov. gôš (gôž) der Riemen, der den rôčnik und cêpec zusammenhält: von vęz. gun, aslov. onъ.

37. (37.) *arędipsire* 147. für drum. *rînduí* beruht auf ἀραδεύω für ἀραδιάζω. *pępsire* 160. *pistipsire* 152.

38. (38.) j wird auch sonst zu χ: mrum. *pχéškę*, alb. pjéškę. alb. tχjátęra τὸ ἄλλο dan. 24, bei Hahn tjátęrę. fχjálja φχιάλια dan. 26, bei Hahn fjálję.

38. (38.) Aus Mostre II. *hiŭ, hiĭ, (éste); himŭ, hitsĭ (sunt).* 143. *hikate* 88: drum. *fikatsĭ. hieavrę, hivritę* 72. Man beachte *ahundos* 103: drum. *adînk. himę* 50. für drum. *partea a maĭ de jos a unei vęĭ* ist man geneigt mit lat. infima zusammenzustellen 153. *hiumusi* 3. für drum. *rępędzi* ist mir dunkel.

40. (40.) *ńi* aus *mi* bietet Mostre II. in folgenden Fällen: *aγrińĭ* plur. von *aγrime* 143: ἀγρίμι. *durńirę* 39. *hasńi l̕ĭ* 72. Feinde: türk. hasm. *luńina, luńinos* 101. *ńeŭ* meus 14. *ńeĭ* 72. neben *meŭ* 16. *ńia, ńiĭ* 31. 135. *ńik lu* 131. *dińikatę* 38. 152: drum. *dumika. ńilęia* 127: drum. *se 'ndura. ńeare* 68: drum. *miere. ńergu (m̃iergu)* 10. *ńerdzi* 195. *ńearse (m̃iérse)* 103. *ńildzukan* 18. *dizńirdatę* 78: drum. *dezmerdatę. tińie (tym̃ie)* 20. 43: τιμή. *tińisij (tym̃isĭi)* 80. In *lamńe (lam̃ńie)* 24. λάμια hat sich *m* neben *n* erhalten.

41. (41.) mnj für mj finde ich auch klruss. in Rozmova 20. 25: namnjały, v mnjasnyći, vremnja. Das Zakon. kennt niroδía für ngriech. miroδjá Deffner, Grammatik 173.

45. (45.) *k* und *g* gehen auch in einer fz. Mundart, im patois de La Baroche (Val d'Orbey) in tš und dž über: tšąŋ (ŋ représente une resonnance nasale, analogue à la nasalité des finales allemandes ing, eng etc.), biąntš blanche, dębǫtš débauche, fǫtš fourche; džąlay gelée, džidžīv gencives, ędž âge usw. Romanische Studien, herausgegeben von E. Boehmer II. 61. Aus k entsteht zunächst tš, aus g ebenso dž, aus tš und dž erst š und ž durch Abfall von t und d.

46. (46.) (3) Es wird mir versichert, dass in Jassi ein von *t* verschiedenes erweichtes *k* gesprochen wird. In H. Sweet's Handbook of phonetics, Oxford, 1877, finde ich 48. 49. kj, gj als sehr seltene Laute verzeichnet: XV. werden beide Laute als palatalised bezeichnet.

50. (50.) Zum mrum. *celnicu* ist zu bemerken, dass Jagić, Istorija 1. 128, čelnik für pastir erklärt. In per.-spis. 1. 126. heisst es: ὁ στρατηγὸς τῇ τῶν Βουλγάρων διαλέκτῳ τζέλνικος λέγεται.

57. (57.) *kla, kula* usw. wird *kl̕a: kl̕amę, kl̕imę* 14. *okl̕i* 14. *dzenukl̕i* 127. *'nkl̕idŭ, 'nkl̕ise* 39. 145. *'nkl̕inę* 76. *kl̕išutsę:* drum. *kopkę* 153. *piturnikl̕a* 60. Dunkel ist mir *'ngl̕ima,* vielleicht *'n gl̕ima,* drum. *de šagę. se 'ngl̕inim* vielleicht für *se 'ngl̕imim: me ngl̕inésku* jocor ist IV. 61. (61.) behandelt. drum. *sę glumim* 131.

'nglĭmîndaluĭ 129: drum. *glumind.* Vergl aslov. gluma, woraus zunächst *glŭmę. 'nkurpiĭa* 131: drum. *kuprindeá.*

65. (65.) *kt* wird *pt: faptu. alleptu* electus. *traptu* Mostre II. 14. 64. 101. 142. 146. 148. Man merke κτίσμα, das mrum. *stizmę (stismę)* für drum. *zidu l* wird 123. 156: daher *stizmar, stizmusesku* 92. 105. 109. 121. *stizmusi* setzt ein κτισμώνω voraus.

66. (66.) *ks* wird *ps: adapse* 32, drum. *adause* adauxit. *adapšu* 151. *aleapse* 16, drum. *alese. trapse* 17, drum. *trase. trapšu* 148. Zwischen Consonanten fällt *p* aus: *frîmšiu, frîmse* 152. *asparšiu, asparse.* Man beachte *alešiŭ, alesešĭ, aleapse* 146. Mostre II.

75. (75.) Der rumun. reflex des lat. j ist *dž*, das in einem Theile des Sprachgebietes sein *d* eingebüsst hat. Auch im fz. ward ursprünglich lat. j durch dž reflectiert, dafür spricht engl. joint, judge, just; dafür eine fz. Mundart, das patois de La Baroche (val d'Orbey): džąmbo jambon, džąun jaune, dżęn jeune Romanische Studien, herausgegeben von E. Boehmer II. 61. Aus allgemeinen phonetischen Betrachtungen habe ich die Überzeugung gewonnen, dass *k* nur durch *tš* in *š*, durch *ts* in *s*, *g* durch *dž* in *ž*, durch *dz* in *z* und dass *j* durch *dž* in *ž*, durch *dz* in *z* übergeht. Wann und wo *k* in *tš* verwandelt wurde, ist ebenso schwierig festzustellen, als die Zeit und der Ort des Überganges von *tš* in *š*. Zwischen *k* und *tš* liegen Zwischenglieder, während *tš* unmittelbar durch Abfall von *t* in *š* übergeht: analog verhält es sich mit den übrigen Wandlungen. It. wird mit Recht an die Spitze der romanischen Sprachen gestellt. Neben der physiologischen giebt es eine historische Phonetik.

78. (78.) Über *š* aus *sj* im Jahrbuch für romanische und englische Literatur. X. 186.

78. (78.) *škret* Mostre II. 149. für drum. *pustiŭ* ist alb.: es beruht auf lat. secretus.

88. (88). *sfiésk:* mit aslov. svêniti sę und dem bulg. svénja se non audeo mag serb. švanjiti se pudore affici zusammenhangen.

90. (90.) *krehtu* in *vîrstę krehtę* 37. für drum. *vîrstę fradžedę* möchte ich mit bulg. kréhkav zart verbinden, das auf krêhъk, krêhki beruht. Vergl. Mostre II. 151.

90. (90.) *hîręjie* (*hârăvhie*) 47. 150. ist χαραγή. *majistrę (mavhistră)* 159. ist gleichfalls griech. Mostre II.

v. (4.) Man beachte bulg. *karevli* pok. 105. Beschuhung. (5.) bulg. pârâ Klage. pârisvâli partic. Vinga ev. 52. 60. (6.) *Narta* für Arta, Ort in Albanien Mostre II. 84.

(6.) b. *muntrire* 141. *muntréaskę* Mostre II. 3. beruht auf serb. motriti intueri.

(9.) b. *ursí, ursita, ursitoare* parca Mostre II. 13. 17. 150. 152. beruhen auf ὥρισα; *unzire, unzita* 21. 149. auf ὁμοιάζω. *pęrmith* Fabel 146. ist παραμύθι. *stęmînę* 48. lautet bei dan. *septeménę.*

(12.) mrum. *aslan lu. fok lu* für drum. *foku l. kętsît lu, kętsut lu. kîndu. multu. zburęsku. arumînesku. fękîndu. dukîndu* usw. nicht etwa *kînd, mult* usw. Mostre II. Das gleiche gilt von *i.*

(12.) *mîkę* Mostre II. 3. 42. 152. *gri* 9. aus *gręí.*

(13.) b. *r* fällt aus: *aratŭ* Mostre II. 144. *allagŭ, allagę* 4. 16. für *allergŭ, allérgę.* türk. alargajačik. *kae* für *kare* 147. *kaitsido* 109. für *orĭ tšine* ist *kare tsi do. kainiva* 70. 147. für *tšine va* ist *kare ne va,* dessen *ne* mit dem von *tšine* identisch ist. *niskaiva* 147. ist *nis* (nescio) *kare va.*

(21.) Metathesen aus Mostre II. *mi 'nîiresku. ti 'nîiresci. se 'nîirésce. se nîirí. nîiritu,* drum. *supęrat. pîržinę* 7. für drum. *bętaje* ist das drum. *pręžíne, prędžínę* Stange. *turmę* 159. *balta* 105. *nildzukan (nilgiucan)* 149. *fęrtat* 155: vergl. *suratę* hinsichtlich des Suffixes. *lękęrmare* 48. *lękêrńĭ* 30: lacrimari. *nęsu, nęse, disu, disa* 15. 27. 147. 149. *strikší* 10: ἔστερξα. *karvéľa* 54. *kervéľę* 154: serb. kravalj, das auch griech. vorkommt. *grambeŭ* 62. neben *gambro lu* 96. 155. *înkisirę* 22. *ninga* 92. neben *nikę* 48. 143: drum. *înkę.* exire erhält mrum. prothetisches *n* wie im sic.: nescire, daraus *înšire* 101. 151. *înšia* 137. *înší* 3. 32. 41. *nširę* 32 für drum. *ešire* usw. *ahurhire* 149. steht für *ahursire*, wie *ahiursi* fråţ. zeigt. Diese Form beruht auf griech. ἄρχισα, * ἄχιρσα.

(28.) *kasę ľeĭ. dziuę ľeĭ* 125. *inimę ľeĭ* 27. *apę ľeĭ* 105. *fugę ľei* 17. *kurie ľeĭ* 103: vergl. bulg. kurija Wald. *lamni ľeĭ* 25. aus *lamnie ľeĭ. lumi ľeĭ* 115. aus *lume ľeĭ. skapari ľeĭ* 27. *pritse ľeĭ* 43: bestia. *hiľ-ta (hillĭ-ta)* 39. aus *hiľe-ta.*

(29.) nt wird *nd* in *minduire* Mostre II. 11. 19. *'ngęldzí* 16. für drum. *înkęlzí.* Mit jenem ist alb. mendój zu vergleichen.

(29.) b. *sborŭ, sbóră, sborîre* Mostre 145. lauten natürlich *zborŭ* usw.

(32.) 1) *adapšu, adępseši, adapse. adapsem, adapset, adapserę* Mostre II. 151: *adapse* 32. für drum. *adause.* 2) *skošiŭ* 56: drum. *skoseĭ.* 3) *addušŭ* 14: drum. *aduseiŭ.* 4) *frîmšiŭ, frîmseši, frîmse. frîmsem, frîmsetŭ, frîmserę* aus franxi durch frampsi usw. Man beachte die III. sing. *frége* und die III. plur. *frégeră* d. i. *freádze, freádzerę:* lat. fregit, frégerunt. 5) *allešiŭ, alleseši, allépse. allépsim, allépsit. allépserę* 146. *allépse, allépserę* 13. 16: drum. *allése, alleserę.* 6) *pimpseši* 72: drum. *respinseši.* 7) *dipusse, spušiŭ* 27. 40: drum. *spuseiŭ.* 8) *arîšŭ* 12. *arîsse.* 32. 9) *arupse* 80. 10) *asparšiu, aspęrseši, asparse. asparsim, asparsit, asparserę.* 11) *tešŭ* 70: drum. *întinseĭ.* 12) *trapšu, trępseši, trapse. trapsim, trapsitu, trapserę* 148. *trapse* 17.

Literatur.

Die folgenden Blätter enthalten ein Verzeichniss der nach Sprache und Inhalt so mannigfaltigen Bücher, welche ich bei meinen rumunischen Studien benützt habe. Sie enthalten vieles zur Erforschung einer an Räthseln reichen Sprache dienliche, was ich bei Seite lassen musste und was meine Nachfolger an's Licht fördern werden.

Den Gönnern, deren freundlicher Gesinnung ich einen grossen Theil der angeführten Quellen verdanke, namentlich den Herren Bianu, Burla, Gaster, Hasdeu, Maiorescu, Obedenare, sage ich hiemit meinen herzlichsten Dank; die Herren Bianu und Obedenare hatten die grosse Freundlichkeit, mir ein von ihnen von Anfang bis zu Ende durchcorrigirtes Exemplar der Mostre II. zur Verfügung zu stellen. Möchten sie finden, dass ihre grosse Mühe nicht verschwendet war!

Aleksandri, V., Poesiĭ poporale. Balade (Кънтече бътрѫнещї). Partea I. II. Iašĭ. 1852. 1853.

Aleksandri, V., Poesiĭ populare ale Românilor. Bucurescĭ. 1866.

Ἀραβαντινός, Π., Συλλογὴ δημωδῶν ᾀσμάτων τῆς Ἠπείρου. Ἐν Ἀθήναις. 1880.

Ascoli, G. I., Studj critici II. Roma, Torino, Firenze. 1877.

Ascoli, G. I., Archivio glottologico Italiano. Roma, Torino, Firenze.

Ascoli, G. I., Una lettera glottologica. Torino. 1881.

Ascoli, G. I., L' Italia dialettale. Aus dem Archivio VIII.

Athanasescu, D., Gramatica românéscă trâ românilji d' in drepta Dunareljei. Bucuresci. 1865. 72 Seiten. Selten.

Baritz, G., und G. Munteanu, Deutsch-romänisches Wörterbuch. Kronstadt. 1853.

Baronzi, George, Opere complecte. Vol. I. Limba română și tradițiuni-le eĭ. Galați, Braila. 1872.

Bartoš, F., Moravské Valašsko, kraj i lid. In der Osvěta von 1880.

Blažewicz, Th., Theoretisch-praktische Grammatik der dacoromanischen, das ist: der moldauischen oder wallachischen Sprache. Lemberg und Czernowitz. 1844.

Boehmer, E., Zur Lautwandlung der romanischen Sprachen im Jahrbuch für romanische und englische Literatur. Leipzig. X. Band. 1869.

Bojadschi, M. G., Romanische oder macedono-wlachische Sprachlehre. Wien. 1813.

Burla, V. M., Studie filologice. Jassi. 1880.

Camarda, D., Saggio di grammatologia comparata sulla lingua albanese. Livorno. 1864. Appendice. Prato. 1866.

Canello, U. A., Gli allotropi italiani. Archivio III. 285—419.

Catechismulu calvinescu inpusu clerului si popurului romanescu sub domni'a principiloru Georgiu Rákoczy I. si II. Sibiiu. 1879.

Cărțile poporane ale românilor in secolul XVI. in legatura cu literatur'a poporana cea nescrisa. Studiŭ de B. Petriceicu-Hasdeu. Bucuresci. 1880.

Cihac, A. de, Dictionnaire d' étymologie daco-romane. Elémens latins. Francfort s. M. 1870. Elémens slaves, magyars, turcs, grecs-moderne et albanais. 1879.

Cihac, A. de, Le type homo ille ille bonus. Romanische Studien IV. (1879.)

Cipariu, T., Principia de limba si de scriptura. Editiunea II. revediuta si immultita. Blasiu. 1866. Seite 236 und 300 enthalten Notizen über die Literatur.

Cipariu, T., Gramatec'a limbei romane. I. II. Bucuresci. 1869. 1877.

Clemens, A., Walachische Sprachlehre. Hermannstadt. 1836.

Conserviciu divinu care conține mai multe rugăciuni si cantări de la inserare, mănicare și liturghie. Bucuresci. 1881.

Convorbiri literare. Anul II. Jassi. 1869. Romănii din Macedonia și poesia lor populară 335—388 von I. Caragiani.

Coresi, Psaltirea 1577. (Bucuresci.) Dazu ein Facsimile.

Dakoslov. Dakoslovenisch nenne ich die nun ausgestorbene Sprache der Slovenen in Siebenbürgen. Vergl. ‚Die Sprache der Bulgaren in Siebenbürgen'. Denkschriften. VII. 1856.

Dan. Δανιὴλ ὁ ἐκ Μοσχοπόλεως, Εἰσαγωγικὴ διδασκαλία s. l. 1802.

Daškevičъ, Volochovskaja zemlja. Kiev. 1876.

Deffner, M., Neograeca. Curtius, Studien IV. 233—322.

Deffner, M., Archiv für mittel- und neugriechische Philologiae. Athen. 1880. I. 1. 2.

Deffner, M., Zakonische Grammatik. Berlin. 1881.

Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. XII. 1862. XV. 1867. XXX. 1879.

Diefenbach, L., Völkerkunde Ost-Europas, insbesondere der Haemoshalbinsel und der unteren Donaugebiete. I. II. 1. 2. Darmstadt. 1880.

Diefenbach, L., Die Volksstämme der europäischen Türkei. Frankfurt a. M. 1877.

Diefenbach, L., Über Miklosich, Die slavischen Elemente im Rumunischen, in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. XI. 1862. Seite 282—292.

Diez, Fr., Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen. Bonn. 1853.

Diez, Fr., Grammatik der romanischen Sprachen. Zweite Ausgabe. Bonn. 1856—1860. Anhang: Romanische Wortschöpfung. 1875.

Dobšinský, P., Prostonárodnie obyčaje, povery a hry Slovenské. Turč. sv. Martin. 1880. Enthält namentlich im ‚Opis salaša a života na Salašoch' Rumunisches unter den Slovaken. Wie im östlichen Mähren, so finden sich unter den Slovaken Ungarns deutliche Spuren rumunischer Einwanderung.

Dossios, N., Beiträge zur neugriechischen Wortbildungslehre. Zürich. 1879.

Dozon, A., Manuel de la langue Chkipe ou albanaise. Paris. 1878.

Drum. Dakorumunisch.

Edelspacher, A., Rumun elemek a magyar nyelvben. Budapest. 1875.

Elemente: Fr. Miklosich, Die slavischen Elemente im Rumunischen. Denkschriften. XII. 1862.

Eliade, J., Vocabularu de vorbe streine in limba romana. Bukurešti. 1847.

Ev. Sântulŭ și dumnedeesculŭ evangheliu în dialectulŭ macedo-românŭ, imprimat dupĕ originalul sântei metropolii cu spesele ministeriului de culte. (Bucurescii). 1881.

Ev. Noul testament. Bukurešti. 1857.

Foerster, W., Bestimmung der lateinischen Quantität aus dem Romanischen. Aus dem Rhein. Museum. Band XXXIII (1878). 291—299.

Foerster, W., Beiträge zur romanischen Lautlehre. Umlaut im Romanischen aus der Zeitschrift für romanische Philologie. III.

Foth, K., Die Verschiebung lateinischer Tempora in den romanischen Sprachen. Romanische Studien, herausgegeben von E. Boehmer. II. 243.

Foy, K., Lautsystem der griechischen Vulgärsprache. Leipzig. 1879.

Frankopan, Fr. Kr. Markez, Vrtić. U Zagrebu. 1871.

Frăţilia intru dreptate. Gazeta Rŏmanilor de peste Balcani. Anulŭ I. 1880. Bucuresci. Dem Verfasser lagen die Nummern 9. 10. 13. 14. 15 vor.

Fremdwörter: Fr. Miklosich, Die Fremdwörter in den slavischen Sprachen. Denkschriften. XV. 1867.

Frollo, G. L., O nouă incercare de soluţiune a problemului ortograficu. Bucureşti. 1875.

Ga. Th. Gartner, Materialien zum Studium des Rumänischen in Istrien. Rumunische Untersuchungen. I. (A.)

Gaster, M., Zur rumänischen Lautgeschichte. I. Die gutturale Tenuis. Halle. 1878. Aus der Zeitschrift für roman. Philologie. II.

Gaster, M., Chrestomatie română. (Im Druck).

Georgian, C. D., Essai sur le vocalisme roumain. Bucarest. 1876.

Ginkulovъ, Ja., Načertanie pravilъ valacho-moldavskoj grammatiki. Sanktpeterburgъ. 1840. XVIII. Sechs Seiten Index.

574. Zwei Seiten pogrêšnosti. Sobranie sočinenij i perevodovъ usw. (Chrestomathie) 100. Slovarь 200. Vier Seiten pogrêšnosti. Ein durch reichen Inhalt wie durch Verlässlichkeit der Angaben sehr empfehlenswerthes Buch.

Goldis, J., A román nyelv latinsaga. Arad. 1880.

Hahn, J. G. von, Albanesische Studien. Wien. 1853.

Hasdeu, B. Petriceicu-, Le type syntactique homo-ille ille-bonus. Archivio glottologico. III.

Iliescu, Tașcu, L' escriveta. Traduite en dialecte macédo-roumain. (La délivrance de Dince des mains des Turcs. Traduit de la langue provençale). Munpellie. 1882.

Irineo della Croce (Giovanni Maria Manarutta 1627—1713). Historia della città di Trieste. Venetia. 1698.

Istoria noului testamentu ică viața domnului nostru Iisus Cristosu. Bucuresci. 1881.

Iv. A. Ive, Aufzeichnungen. Rumunische Untersuchungen. I. (A.)

Jerney, J., Keleti utazása a' Magyarok' oszelyeinek kinyomozása végett 1844 és 1845. Pest. 1851. I. 141—151.

Joret, Ch., Du C dans les langues romanes. Paris. 1874.

Justi, F., Kurdische Grammatik. St. Petersburg. 1880.

Kateχismul χristianesk. Tšernęutsi. 1849.

Kav. Θεόδωρος Ἀναστασίου Καβαλλιώτης, Πρωτοπειρία. Venedig. 1770. In J. Thunmann's Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker. I. Leipzig. 1774.

Klein de Szad, S., Elementa linguae daco-romanae sive valachicae. Vindobonae. 1780.

Körösi, S., Orthographia latino-valachica. Klausenburg. 1805.

Kop.: Barth. Kopitar's Kleinere Schriften. Herausgegeben von Fr. Miklosich. I. Wien. 1857. Über G. K. Roža's Τέχνη usw. 182; über P. Majors Исторіа usw. 230; über M. G. Bojadschi's Γραμματικὴ ῥωμανική usw. 320.

Kop. Lucas 15. 11—32. mrum. von M. G. Bojadschi. Wiener Jahrbücher. Band XLVI. 101. 1829.

Kupitoris, P. D., Διατριβὴ περὶ τῆς παρ' Ἀλβανοῖς ἀντωνυμίας τοῦ τρίτου προσώπου κατὰ τὴν διάλεκτον τῶν ἐν Ἑλλάδι Ἀλβανῶν, μάλιστα τὴν τῶν Ὑδραίων. Aus Ἐφημερὶς τῶν φιλομαθῶν. Nr. 23. 24. März. 1879. Athen.

Kupitoris, P. D., Μελέτη ἱστορικὴ καὶ φιλολογικὴ περὶ τῆς γλώσσης καὶ τοῦ ἔθνους τῶν Ἀλβανῶν. Aus ‚Το σύγγραμμα Βύρωνος‘ 4. α', β', γ', δ', und στ'. 1879.

Lahm, H., Le patois de La Baroche. Romanische Studien, herausgegeben von E. Boehmer. II. 61.

Lambrior, A., Du traitement des Labiales P, B, V, F dans le Roumain populaire. Romania. 1877. 443—447.

Lambrior, A., L'e bref latin en roumain. Romania. 1878. 85—93.

Lambrior, A., Essai de phonétique roumaine. Romania. 1880.

Lambrior, A., Carte de citire. Bucăţi scrise cu litere chirilice în deosebite veacuri. Iaşi. 1882.

Laurianu, A. T., si J. C. Massimu, Glossariu care coprinde vorbele d' in limb'a romana straine usw. Bucuresci. 1871. Nur als Materialiensammlung brauchbar.

Laurianu, A. T., si J. C. Massimu, Dictionariula limbei romane. Bucuresci. 1873. 1876. 1242 und 1622 Seiten.

Leake, W. Martin-, Researches in Greece. London. 1814.

Leon. È la leggenda del famoso ‚Convitato di pietra‘ (Don Giovanni Tenorio) nelle stampe Toscane e nei ‚Canti popolari Istriani e Veneti‘, col nome di Leonzio, e ch' io mi sono fatto tradurre da un Berdano. Antonio Ive.

Limba română vorbită între 1550—1600. Studiŭ de B. Petriceicu-Hasdeu. I. Bucuresci. 1878.

Luc. So bezeichne ich eine handschriftliche mrum. Übersetzung von luc. 15. 11—32.

Ma. Ioan Maiorescu, Itinerar in Istria şi vocabular istriano-roman. Jassi. 1874.

Maiorescu, T., Critice. Bucuresti. 1874.

Mardžéla, St., Gramátikę russáskę ši rumîniáskę. S. Peterburgъ. 1827. I. 214. 10 Seiten Druckfehler und Index. II. 311. 11 Seiten Druckfehler und Index. III. 159. 6 Seiten Druckfehler und Index.

Marian, S. Fl., Poesii poporale romîne adunate şi întocmite. Cernæuţi. 2 voll. 1873. 1875.

Marianu Marienescu, At., Poesia popurala. Balade. Pest'a. 1859. Colinde. Pest'a 1859.

Massimu, I. C., Rapeda idea de grameteca macedonorumanesca. Bucuresci. 1862.

Matica: Letopis matice slovenske na leto 1880. V Ljubljani. 1880.

Miklosich, F., Die slavischen Elemente im Neugriechischen. Wien. 1870.

Miklosich, F., Albanische Forschungen. I. II. III. Denkschriften. XIX. XX.

Molnar, J., Deutsch-walachische Sprachlehre. Wien. 1788.

Mostre de dialectul macedo-romanu de Vangeliu Petrescu (Cruşovean). Partea I. Basmul cu Fet-frumosu. Bucuresci. 1881. Partea II. Basme şi poesii populare culese şi traduse. Bucuresci. 1882.

Mrum. Macedorumunisch.

Mussafia, Ad., Zur rumänischen Vocalisation. Sitzungsberichte. Band LVIII.

Mussafia, Ad., Zur rumänischen Formenlehre. Aus Jahrbuch für rom. und engl. Litteratur. X. Leipzig 1869.

Ofner Wörterbuch: Lexicon valachico-latino-hungarico-germanicum. Budae. 1825.

Pann, A., Kuledžere de proverburi sau povestea vorbiĭ. Drei Theile. Bukurešti. 1852—1853.

Picot, E., La société littéraire de Bucarest et l'orthographe de la langue roumaine. Revue de linguistique et de philologie comparée. II. 78—103. 327—339. III. 268—281.

Picot, E., Les Roumains de la Macédoine. Paris. 1875.

Picot, E., Documents pour servir à l'étude des dialectes roumains. Revue de linguistique et de philologie comparée. V.

Píč, J. L., Über die Abstammung der Rumänen. Leipzig. 1880.

Pil. Dottrina christiana tradotta in lingua valacha dal padre. Vito Pilutio da Vignanello minore conventuale di S. Francesco. In Roma. Nella Stamperia della sac. congre. de propag. fide. 1677. 16. 32 Seiten.

Polysu, G. A., Rumänisch-deutsches Wörterbuch. Kronstadt. 1857.

Popović, S., Rêči srbsko-slavenske u vlaškomъ jezyku. poznate. Glasnikъ. Beogradъ. 1847. 30—58.

Princ. s. Cip.

Pulêvski, Gj. M., Rečnikъ otъ četiri jezika. I. Srpsko-albanski. II. Arbanski-arnautski. III. Turski. IV. Grčki. I. Beogradъ. 1873.

Puljevski, Gj. M., Mijak galjički, Rečnik od tri jizika. S. Makedonski, arbanski i turski. Knjiga II. U Beograd. 1875.

Pumnul, A., Grammatik der rumänischen Sprache für Mittelschulen. Wien. 1864. Ein brauchbares Buch. Neu bearbeitet von D. Isopescul. Czernowitz. 1882.

Quintescu, De deminutivis linguae rumanicae. Berolini. 1876.

Reinhold, C. H. Th., Noctes pelasgicae vel symbolae ad cognoscendas dialectos Graeciae pelasgicas. Athenis. 1855.

Roesler, R., Romänische Studien. Leipzig. 1871. 347. 352.

Roesler, R., Die griechischen und türkischen Bestandtheile im Romänischen. Sitzungsberichte. Band L. 559—612.

Roesler, R., Dacier und Romänen. Sitzungsberichte. Band LX. Seite 9—93.

Roesler, R., Über A. de Cihac's Dictionnaire d'étymologie daco-romane. 1870.

Romania. Recueil trimestriel consacré à l'étude des langues et des littératures romanes publié par P. Meyer et G. Paris. Paris.

Rosa ('Ρόζια d. i Róža), G. K. K., Untersuchungen über die Romanier oder sogenannten Wlachen, welche jenseits der Donau wohnen (Deutsch und neugriechisch). Pest. 8. 1808. Vergl. B. Kopitar's Kleinere Schriften. 1. 182. Princ. 89. Das Büchlein, 160 Seiten in 8., enthält 68—77 eine Sammlung mrum. Worte. Der Verfasser kennt Thunmann.

Rosa ('Ρώζα), G. K., Τέχνη τῆς ῥωμανικῆς ἀναγνώσεως μὲ λατινικὰ γράμματα. Ofen. 1809. 56 Seiten. Dacorumunisch und neugriechisch. B. Kopitar's Kleinere Schriften. 1. 182. Das Büchlein, das mir durch die Freundlichkeit des Herrn J. Bianu, Professors und Bibliothekars in Bukarest, zugänglich geworden ist, enthält von Seite 39 bis 56 mrum. Texte.

Schmidt, W., Slavisches im Rumunischen: Az Erdélyi museum egylet évkönivei. 1867. 26.

Schuchardt, H., Albanisches und Romanisches. Zu Miklosich's albanischen Forschungen. Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung. xx. 241—302.

Schuchardt, H., De l'orthographe roumain. Romania. 1873.

Schuchardt, H., Der Vocalismus des Vulgärlatein. Drei Bände. Leipzig. 1866—1868.

Slavici (Slavitŭ), J., Die Rumänen in Ungarn, Siebenbürgen und der Bukowina. Wien und Teschen. 1881.

Stamati, C., Mus'a romaneasca. Jassi. 1868. 526—535: Căteva cuvinte antice însușite în lingua română ce se parŭ a fi dacice.

Strajan, M., Manuel de grammatica limbei romane. Partea I. și II. Fonetica și etimologia. Bucuresci. 1881.

Sulzer, Geschichte des transalpinischen Dacien. Drei Bände. Wien. 1781. II. 151—269.

Supl. Suplement la tomul I. (Kuvente den bătrăni). Bucuresci. 1880.

Tomaschek, W., Über R. Roesler's ‚Romanische Studien.' Zeitschrift für die österr. Gymnasien. 1872. Seite 141—157.

Tommaseo, N., Canti popolari. Vol. I. (Canti toscani). Venezia. 1841.

Volkslieder: s. Alexandri, Marian.

Wentrup, F., Beiträge zur Kenntniss der neapolitanischen Mundart. Wittenberg. 1855.

Wentrup, F., Beiträge zur Kenntniss des sicilianischen Dialektes. Halle. 1880.

Zupitza, J., Die nordwestromanischen Auslautgesetze. Jahrbuch für roman. und engl. Litteratur. XII.

Die Cartesisch-Malebranche'sche Philosophie in Italien.

Von

Dr. **Karl Werner,**
wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

I.

M. A. Fardella.

Inhaltsübersicht.

§. 1.

Die Cartesische Philosophie hatte seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts in Italien Eingang gefunden und namentlich in Neapel viele Anhänger gewonnen. Zunächst war es die Cartesische Naturlehre, für welche man sich besonders interessirte; der aus Cosenza gebürtige Arzt und Mathematiker Tommaso Cornelio († 1684), welcher an der Universität in Neapel lehrte, war der Erste, welcher durch Wort und

Schrift für die Bekanntwerdung der Cartesischen Naturlehre in Italien thätig war.[1] Er hing befreundet mit dem berühmten Giovanni Alfonso Borelli († 1679) zusammen, der, gleichen Studien wie Cornelio ergeben, seinen Namen durch ein Werk über die Mechanik des animalischen Körpers verewigt hat.[2] Ohne ein Cartesianer zu sein, stand der in den Bahnen der durch Galilei angeregten Art der physikalischen Forschung sich bewegende Borelli doch in einem gewissen Verwandtschaftsverhältniss zu den Anhängern der Cartesischen Weltlehre, sofern er gleich diesen für eine auf mechanistische Principien gestützte Naturerklärung eintrat, daher er selbst auch mehrfach als Cartesianer angesehen wurde. Eine Stelle in der Geschichte des italienischen Cartesianismus gebührt ihm in Wahrheit insofern, als es ihm beschieden war, seinem sicilischen Landsmanne Fardella, dem hervorragendsten unter den älteren Vertretern des italienischen Cartesianismus, zum Lehrer in den mathematisch-physikalischen Disciplinen zu werden. Borelli, einer messinesischen Familie entstammt und wahrscheinlich selbst in Messina geboren,[3] bekleidete an der Universität seiner Vaterstadt zweimal (1640—1656 und 1670—1673) das Amt eines öffentlichen Lehrers; während seines zweiten Aufenthaltes in Messina war es, dass der dazumal zwanzigjährige Fardella, von unermüdlicher Lernbegierde getrieben, den bereits in ganz Italien zu Berühmtheit gelangten gelehrten Naturkundigen aufsuchte, um seine Kenntnisse nach jenen Seiten hin zu vervollständigen, rücksichtlich welcher er am besten eben nur durch Borelli gefördert werden konnte.

Michelangelo Fardella, geb. 1650 zu Trapani in Sicilien, hatte als Jüngling in raschem Laufe sich jene Kenntnisse angeeignet, welche ihn befähigten, im Ordenshause der Franciscaner in Messina das Lehramt der Philosophie zu übernehmen, welches er zu jener Zeit, als er mit Borelli sich in Verbindung setzte, bereits ausübte; die wissenschaftlichen Fortschritte, welche er unter Borelli's Leitung machte, waren Ursache, dass er a. 1676 nach Rom berufen wurde, um

---

[1] Vgl. über ihn Tiraboschi, Storia della letteratura italiana VIII, p. 235 sg.

[2] Ausführlicheres über G. A. Borelli bei Vincenzo di Giovanni, Storia della filosofia in Sicilia (Palermo, 1873) I, p. 250 sgg.

[3] Vgl. Vincenzo di Giovanni, l. c.

daselbst im sicilischen Collegium St. Pauli ad Arenulam Geometrie zu lehren. In den nächstfolgenden drei Jahren (1677 bis 1680) hielt er sich in Paris auf und verkehrte daselbst mit Arnauld, Malebranche, Bernard Lamy und Regis. Aus Paris zurückgekehrt, wurde er beauftragt, im römischen Franciscanerconvente ad SS. Cosmam et Damianum scholastische Theologie zu lehren. Er vertauschte jedoch diese Stellung bald mit jener eines Lehrers der Experimentalphysik und nahm sodann einen Ruf an die vom Herzog Franz II. gegründete Universität in Modena an. Aber auch hier war seines Verbleibens nicht; er siedelte nach Venedig über und unterhielt daselbst eine von Patricierjünglingen besuchte Privatschule, zugleich erwirkte er sich dazumal die päpstliche Erlaubniss zum Uebertritt aus dem Franciscanerorden in den Stand der Weltgeistlichen. A. 1694 wurde er zum Professor der Himmelskunde an der Universität Padua ernannt, 1700 rückte er daselbst in die Stelle eines Professors der Philosophie ein. Im Jahre 1709 unternahm er eine Reise nach Spanien und fand wohlwollende Aufnahme bei dem in Barcellona weilenden König Karl III., der ihm ein Jahrgeld anwies und den Titel eines königlichen Theologen und Mathematikers verlieh. Ein lebensgefährlicher Schlaganfall, welchen er 1712 erlitt, war Ursache, dass er Spanien verliess und nach Neapel gebracht wurde, woselbst er in Folge eines zweiten Schlaganfalles am 2. Jänner 1718 starb.

Fardella's schriftstellerische Thätigkeit fällt in die Zeit seines Aufenthaltes in Venedig und Padua, daher auch die von ihm veröffentlichten Schriften sämmtlich in Venedig gedruckt sind. Er trat im Jahre 1691 mit dem ersten Bande eines Systems der Gesammtphilosophie hervor,[1] welcher die philosophische Erkenntnisstheorie enthält; die übrigen Theile des Systems blieben unedirt. Aehnlicher Weise liess er es bei der Herausgabe eines ersten Theiles seiner Theoria Mathematicae bewenden,[2] welcher gleichzeitig mit dem ersten Theile seines Gesammtsystems der Philosophie erschien. Eine von Matteo Giorgi,

[1] Universae philosophiae systema, in quo nova quadam et extricata methodo naturalis scientiae et moralis fundamenta explanantur. Tom. I, rationalis et emendatae dialecticae specimen tradens, cui accedit appendix de triplici scholarum sophismate detecto et rejecto. Venedig, 1691.

[2] Universae usualis mathematicae theoria. Venedig, 1691.

Professor der Philosophie und Medicin in Genua, veröffentlichte Kritik der Cartesischen Kosmologie[1] veranlasste ihn zur Abfassung einer in Briefform gekleideten Apologie der metaphysischen Grundanschauungen der Cartesischen Weltlehre,[2] die er zwar nicht in Allem und Jedem vertreten will, aber gegen Giorgi's Anstreitungen zu vertheidigen sich aufgefordert fühlte; als Adressaten seiner brieflichen Apologie wählte er sich seinen Freund Magliabecchi, Bibliothekar des Grossherzogs von Toscana. Eine Erwiderung Giorgi's auf diese Schrift[3] führte zu einer Replik von Seite Fardella's,[4] in Form eines zweiten Briefes an denselben ungenannten venetianischen Edlen gerichtet (vermuthlich Sebastiano Foscarini), an welchen Giorgi's Replik adressirt war. Fardella wiederholt in dieser zweiten Schrift die Versicherung, nicht ein blinder Anhänger der Cartesischen Philosophie zu sein, welcher er nur insoweit und insofern zustimme, als die Sätze derselben im unbefangenen Vernunftdenken ihre Bestätigung finden; seine Bestrebungen seien vielmehr auf die Erneuerung der bislang bei Weitem nicht nach ihrem geistigen Vollgehalte gewürdigten Philosophie des heiligen Augustinus gerichtet, wofür er die Belege in einer seit längerer Zeit vorbereiteten Schrift bringen zu können hoffe. In der That erschien nach ein paar Jahren seine Darstellung

---

[1] Saggio della nuova dottrina di Renato Descartes. Genua, 1694.

[2] Lettera del Sig. Abbate Michel'Angelo Fardella, Professore d'Astronomia e Meteore nello Studio di Padova. All'illustrissimo ed eruditissimo Sig. Antonio Magliabecchi, Bibliotecario del Sereniss. Gran Duca di Toscana. 1695.

[3] Lettera del Sig. Dottor Matteo Giorgi Genovese al N. H. Veneto N. N., in cui si risponde all'opposizioni fatte alla sua epistola detta Saggio della nova dottrina di Renato des Cartes dal Sig. Abbate Michel' Angelo Fardella, Professore d'Astronomia e Méteore nel famosissimo Studio di Padova. 1695.

[4] Lettera del Sig. Abbate M. A. Fardella al N. H. Veneto N. N., in cui replica alle opposizioni fatte alla sua prima lettera in difesa dei principj della Cartesiana filosofia del Sig. Dottore M. Giorgi Genovese. 1695. — Die beiden Vertheidigungsschriften Fardella's sammt der Lettera Giorgi's erschienen in Einen Band vereinigt unter dem Titel: La Filosofia Cartesiana impugnata in alcuni principj dal Dott. M. Giorgi Genovese e difesa dal Sig. Abbate M. A. Fardella. Consacrata all'illustrissimo Monsignor Luca Tozzi Medico di Sua Santità Innocenzo XII. Venedig, 1698.

der Augustinischen Psychologie,[1] die umfangreichste seiner durch den Druck veröffentlichten Arbeiten, in deren einleitenden Partien er auch eine Schilderung seines geistigen Entwickelungsganges gibt. Auffälliger Weise lässt er hiebei seine in Paris angeknüpften Beziehungen zu den französischen Vertretern des Cartesianismus unerwähnt, gibt jedoch andererseits deutlich zu erkennen, dass er die Augustinische Psychologie im Sinne des Spiritualismus der Cartesisch-Malebranche'schen Philosophie verstanden und gedeutet wissen will. Von seinen physikalischen Studien schweigt er zwar nicht völlig, legt ihnen aber doch nur einen untergeordneten Werth bei, betont hingegen mit grossem Nachdrucke die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der von den Pflegern physikalischer Studien ungebührlich vernachlässigten Erforschung der Natur des menschlichen Geistes, des höchsten und vornehmsten Objectes der inquisitiven Forschung, über welches man selbst bei den gepriesensten Philosophen des Alterthums, bei Aristoteles und Plato, nur ungenügende Aufschlüsse finde. Aristoteles sei wohl tiefer in die Vorgänge des menschlichen Seelenlebens eingedrungen als andere vielgepriesene philosophische Forscher des Alterthums, habe es aber nicht dazu gebracht, eine Wesensbestimmung des menschlichen Seelenwesens zu eruiren, aus welcher sich ein unzweideutiger Schluss auf die Unsterblichkeit oder Vergänglichkeit desselben ableiten liesse. Plato habe wohl hohe begeisterte Worte für den Adel, die Hoheit und Würde des unsterblichen Seelenwesens; die Natur desselben aber habe er nicht aufgedeckt und verdecke dieses Gebrechen seiner Lehre vergeblich durch poetische Fictionen, durch räthselhafte Schilderungen und Andeutungen, deren gedankenhafter Kern sich nicht aufspüren lasse. Im Gefühle der Enttäuschung über die schlechterdings ungenügenden Aufschlüsse der Philosophie, die gerade das Höchste und Wichtigste in Dunkel und Ungewissheit lasse, habe er sich durch längere Zeit ausschliesslich an

[1] Animae humanae natura ab Augustino detecta in libris de animae quantitate, decimo de Trinitate et de animae immortalitate . . . sub auspiciis eminentissimi et sapientissimi Henrici S. R. E. tituli S. Augustini Cardinalis de Noris. Opus potissimum elaboratum ad incorpoream et immortalem animae humanae indolem adversus Epicuri et Lucretii sectatores ratione praelucente demonstrandam. Venedig, 1698.

die Beschäftigung mit dem Studium der körperlichen Aussenwelt hingegeben; endlich habe eine wohlthätige Fügung der göttlichen Güte sein genaueres Bekanntwerden mit Augustins psychologischen Schriften und Lehren veranlasst, für deren richtiges Verständniss er sich im Besonderen dem Cardinal Noris zum Danke verpflichtet fühle; Augustinus habe ihm zur geistigen Einkehr in sich selber verholfen und ihn die Seele in ihrer eigensten Wesenheit erfassen und erkennen gelehrt. Die nöthige Musse zu seinen Augustinischen Studien glaubt er dem Curator der Paduaner Universität, Sebastiano Foscarini, verdanken zu müssen, die wissenschaftliche Förderung seiner Augustinischen Studien aber seinem gelehrten Freunde Antonio Magliabecchi.

Wir haben sonach in Fardella einen Cartesianer vor uns, welcher die geistige Berechtigung seines Cartesianismus aus der Uebereinstimmung desselben mit der Augustinischen Seelenlehre zu erweisen bestrebt ist und in der Cartesischen Philosophie selber nur ein Vehikel zum richtigen Verständniss der Augustinischen Philosophie erkennt. Wenn es nach den angeführten Erklärungen Fardella's scheinen will, als ob die Augustinische Psychologie das Richtmass für die Richtigkeit der Cartesischen Anschauungen abzugeben hätte, so war doch sein Denken zu sehr von letzteren durchdrungen, als dass sich nicht umgekehrt seine Auffassung der Augustinischen Lehre nach Cartesianischen Anschauungen hätte modeln sollen; er hatte hierin einen Vorgänger an Malebranche, mit welchem er sich, wie wir später sehen werden, auf dem Gebiete der Erkenntnisslehre mehrfach berührte, ohne jedoch die Ideologie desselben zu adoptiren.[1] Es lag ihm aber übrigens in seiner Eigenschaft als Geistlicher nahe, seine Befreundung mit der Cartesischen Lehre als Vehikel eines Rückganges auf den echten und reinen Augustinismus zu erweisen, und es ist kein

[1] Beachtenswerth ist in dieser Beziehung folgende Aeusserung Fardella's: Mihi displicet opinio asserentium ideam rei, quae menti inest, esse quid realiter diversum ab ipsa perceptione rei, veluti quid medium inter rem et perceptionem, quod falsum esse invictis rationibus contra Malebranchium Antonius Arnaldus, doctor sorbonnicus et philosophus incomparabilis demonstrat in suo tractatu de veris et falsis ideis gallice conscripto. Univ. philos. syst. I, Pars 2, p. 90.

Zweifel, dass er hierin mit vollkommener Aufrichtigkeit verfuhr; ein anderer zeitgenössischer Landsmann Fardella's, Vico's Freund Paolo Doria, bezeichnete seinen Cartesianismus als einen dem wissenschaftlichen Zeitbewusstsein angepassten Rückgang auf den Platonismus,[1] was bei der unleugbaren Denkverwandtschaft der Cartesisch-Malebranche'schen Philosophie mit der Platonischen gleichfalls eine relative Berechtigung hatte. Insgemein waren Platonismus, Cartesianismus und sogenannter reiner Augustinismus drei Elemente, welche zufolge ihrer gemeinsamen Opposition gegen den durch das Aufkommen der mechanistischen Naturerklärung aus seiner Geltung gedrängten Peripatetismus innerlich mit einander verschwistert waren und dem von den Anschauungen einer speculativen Morphologie abgekommenen Denken den Rückhalt zur geistigen Erfassung einer übersinnlichen Wirklichkeit darboten. Wenn das Abkommen von den Anschauungen einer speculativen Morphologie in der ungenügenden Durchbildung derselben seinen geschichtlichen Erklärungsgrund findet, so darf weiter auch nicht übersehen werden, dass dieses Abkommen einen geistigen Entwickelungsprocess einleitete, durch welchen eine geistig vertiefte, dem Entwickelungsstande des neuzeitlichen Natur- und Weltbewusstseins adäquirte Erneuerung der in ihrer Naturwahrheit und Sinnestiefe unvergänglich sich behauptenden morphologischen Anschauungsweise vorbereitet werden sollte.

Dass Fardella wirklich Cartesianer war, spricht er bestimmt und entschieden genug in seinem Schreiben an Magliabecchi aus, welches ja eben dem Zwecke diente, für die Berechtigung der Cartesischen Doctrin gegen Giorgi einzutreten. Allerdings verwahrt er sich gegen eine unbedingte Identification seiner selbsteigenen Anschauungen mit jenen des Descartes; er gesteht ferner auch zu, dass die Cartesische Lehre mancherlei Mangelhaftes, Dunkles, Unfruchtbares und Unrichtiges enthalte, was indess mehr oder weniger von jeder anderen philosophischen Doctrin gelte. Durchaus verfehlt sei es jedoch, die Cartesische Doctrin für eine philosophische Neuerung auszugeben, durch welche alle hergebrachten An-

[1] Vgl. Filosofia di Paolo Mattia Doria, nella quale si sclarisce quella di Platone. (Genua, 1728.) 2 Voll.

schauungen umgestürzt und das gesammte Erbe überlieferter Weisheit über Bord geworfen werden solle. Es lasse sich vielmehr unschwer zeigen, dass die Hauptsätze der Cartesischen Doctrin sämmtlich schon in alter Zeit gerade von den hervorragendsten und berühmtesten Philosophen vertreten worden seien; dass die sinnliche Wahrheit und Gewissheit der rein geistigen Gewissheit nachstehe und deshalb alle echte Philosophie mit dem Zweifel an der Wahrheit und Gewissheit des sinnlich Erscheinenden zu beginnen habe, ist von den alten Skeptikern gelehrt worden, und auf dieselben gestützt gründeten die Platoniker alle philosophische Gewissheit auf die Erkenntniss der rein intelligiblen Naturen. Augustinus schloss sich hierin ganz den Platonikern an; und Cartesius lehrt nur dasselbe wie Augustinus, wenn er, vom Zweifel an der Wahrheit des gewöhnlichen Bewusstseins ausgehend, unser geistiges Sein als das erste Gewisse hinstellt und das Wesen unseres Geistes im reinen Denken erblickt. Dieses reine, von aller störenden und trübenden sinnlichen Imagination freigehaltene Denken trägt seine Wahrheit und Gewissheit in sich selber als das klare und deutliche Erkennen, in welchem der denkende Geist sich seiner selbst und der Wahrheit des von ihm Gedachten unmittelbar gewiss ist; zu den auf diese Art evidenten und gewissen Wahrheiten gehört die Existenz Gottes und der Körperwelt, deren Läugnung den denkenden Menschen mit der unmittelbaren Selbstgewissheit seiner denkhaften Geistnatur in den directesten Widerstreit versetzen würde. Dies Letztere mit überzeugender Klarheit ans Licht gestellt zu haben, ist das eigentlich Neue und Ueberraschende in der Cartesischen Philosophie; sein Verdienst ist, die bei den alten ihm denkverwandten Philosophen zerstreut auseinander liegenden Lichtgedanken in einen geistigen Focus gesammelt zu haben und damit auch zur Möglichkeit einer methodisch geordneten, planen und ungehemmten Abwickelung aller höheren Geisteserkenntnisse aus einem ersten geistig Gewissen vorgedrungen zu sein. Cartesius ist der Schöpfer der richtigen Methode der philosophischen Gedankenentwickelung; und indem er alle wahrhaft philosophische Erkenntniss auf die geistige Selbstgewissheit stützt, ist er es, welcher angeleitet hat, die Dinge nicht mit den Augen Anderer, eines Epikur, Pythagoras, Plato oder

Aristoteles anzusehen, sondern mit dem selbsteigenen Geistesauge zu sehen und zu erkennen. Die von ihm gelehrte Methode der philosophischen Forschung ist aber auch von hohem sittlichen Werthe, sofern die von ihm urgirte geistige Selbstconcentration eine strenge Abziehung des Geistes von allen Reizungen und Täuschungen der Sinne und der Imagination heischt, wie dies in dem bewunderungswürdigen Buche Malebranche's über die Erforschung der Wahrheit mit dem vollen Adel eines reinen hohen Geistes dargelegt ist. Dass bei dieser geistig-sittlichen Richtung des Denkens die Kenntniss der Natur nicht zu Schaden komme, zeigt sich in der ingeniösen Verknüpfung der physikalischen Weltlehre des Cartesius mit seiner Metaphysik oder mit demjenigen, was er seine Philosophia prima nennt; seine mathematisch begründete und entwickelte Naturlehre ist eben, wenigstens ihrer Idee nach und ihrer Absicht nach, die echte, von allem sinnlichen Scheine losgelöste und von allen trübenden Imaginationen freie, echt geistige Erkenntniss der sinnlichen Wirklichkeit. Fardella unterlässt nicht, hier abermals hervorzuheben, dass die Grundlehren der Cartesischen Physik aus der antiken Philosophie entlehnt, und namentlich die vielbestrittenen Behauptungen von der Unbegrenztheit und vollkommenen Ausgefülltheit des Weltraumes, von der unbegrenzten Theilbarkeit der Materie, von der Identität der Körperlichkeit mit der dreifachen Ausdehnung im Raume u. s. w. vor Cartesius bereits von Plato, Aristoteles und Augustinus gelehrt worden seien.

§. 2.

Eben die philosophischen Grundanschauungen der Cartesischen Doctrin vom Wesen der Körperlichkeit werden aber von Giorgi als unwahr bestritten. Die Cartesische Doctrin wolle Alles auf klare und deutliche Sachbegriffe reducirt wissen, die unmittelbar durch sich selber evident sein sollen; es sei aber nichts weniger als unmittelbar evident, dass das Wesen der Körperlichkeit in der dreifachen Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe bestehe, vielmehr werde diese Annahme von gar Vielen aus guten Gründen bestritten. Ebensowenig sei es unmittelbar durch sich selber evident, dass alles Ausgedehnte

seiner Natur nach der Bewegung unterworfen sei; es scheinen vielmehr Stabilität und Immobilität zur Perfection des Körperlichen zu gehören. Aus der Denkmöglichkeit eines unendlichen Raumes folge keineswegs die Wirklichkeit einer unendlichen Ausdehnung; vielmehr wisse ein besonnenes Denken die subjective Denkmöglichkeit einer unendlichen Ausdehnung recht wohl mit der Thatsächlichkeit und Denknothwendigkeit einer begrenzten Weltwirklichkeit in Einklang zu bringen und erkenne in der Imagination eines unendlichen Raumes, sofern durch denselben nicht die göttliche Unendlichkeit bedeutet sein soll, eine reine Negation. Eben die Unermesslichkeit des göttlichen Seins involvire weiter auch die Immobilität des von ihr umschlossenen Raumes der Weltdinge, welchem Cartesius die Mobilität als eigenstes Wesen habe aufdringen wollen.

Auf diese Hauptmomente reducirt Fardella die Einsprache Giorgi's gegen die physikalische Weltlehre des Cartesius, als dessen Vertheidiger aufzutreten er sich angetrieben fühlt. Er beschwert sich zunächst über die missverständliche Deutung, welche Giorgi den von Cartesius geforderten klaren und deutlichen Sachbegriffen gebe. Ein an sich klarer und deutlicher Begriff könne immerhin der Controverse unterworfen sein, sofern es sich eben darum handelt, dass die innere Evidenz desselben durch eine genaue, aufmerksame Prüfung ans Licht gestellt werde. Aus der Nothwendigkeit einer solchen Prüfung folgt jedoch keineswegs, dass der angestrittene Begriff nicht an sich wirklich evident sei. Wenn Giorgi in Betreff des cartesischen Begriffes der Körperlichkeit das Gegentheil erweisen wollte, so musste er zeigen, dass der klare und deutliche Begriff vom Wesen der Körperlichkeit ausser der dreifachen Dimension noch etwas Anderes als denknothwendig in sich schliesse. Dies zu zeigen ist ihm jedoch nicht gelungen. Er sagt, im Begriffe des Körpers sei als denknothwendiges Merkmal der Gedanke eines beweglichen und theilbaren Seins enthalten, dieses Merkmal jedoch mit dem blossen Gedanken der dreifachen Ausdehnung nicht gegeben; nebenbei behauptet er aber, eine wahrhafte Ausdehnung komme nur dem Körper zu, Raum und Ort hätten blos eine negative Ausdehnung, die nur uneigentlich dafür zu nehmen sei, ungefähr so, wie wenn man die Finsterniss oder die falschen und negativen Quantitäten

der Algebra [1] für etwas positiv Seiendes nehme. Daraus kann aber doch nur folgen, dass wir, wenn wir die wahre und wirkliche Ausdehnung denken, die physische Körperlichkeit denken, somit die Begriffe von Ausgedehntheit und Körperlichkeit sich decken. Wenn wir weiter, wie Giorgi behauptet, die Körper denknothwendig als etwas ihrer Natur nach Bewegliches anzusehen haben sollten, so würde die Unbeweglichkeit zu einem Attribute dessen werden, was blos ein Schatten oder baare Negation des Seins ist (leerer Raum); dann kann aber nicht mehr mit Giorgi gesagt werden, dass die Ausdehnung die Proprietät eines fixen unbeweglichen Seins in sich schliesse. Giorgi anerkennt die objective Wahrheit und Realität des Begriffes eines unendlich ausgedehnten unbeweglichen Seins, das ihm mit dem göttlichen Sein identisch ist; wie will er da den Cartesianern zum Vorwurfe machen, dass auch sie die Realität einer unendlichen und in Folge ihrer Unendlichkeit unbeweglichen Ausdehnung behaupten — nur dass sie aus guten Gründen die Identificirung der unendlichen unbeweglichen Ausdehnung mit dem göttlichen Wesen ablehnen, da Gott kein Körperwesen ist. Wäre der unendliche unbewegliche Raum nur eine Privation, so würde Gott im Nichts wohnen und das Nichts ausfüllen; er könnte dann auch nicht das schlechthin Unbewegte sein, da er, um allgegenwärtig zu sein, beim Entstehen der geschaffenen Dinge aus der Leere des Nichts heraustreten müsste, um auch in den geschaffenen Dingen gegenwärtig sein zu können, woraus aber weiter folgen würde, dass er nicht schon seinem Wesen nach der Unermessliche und Unbegrenzte sei. Es treten hier die Consequenzen einer imaginativen Auffassung des göttlichen Wesens zu Tage, welche es zum klaren und deutlichen Begriffe vom göttlichen Wesen, den Giorgi in dem Gedankén der unermesslichen Ausgedehntheit zu besitzen meint, nicht kommen lässt. Die göttliche Unendlichkeit muss als geistige Unendlichkeit, als unendliche Fülle und Vollkommenheit des unausgedehnten göttlichen Wesens in

[1] Cartesius nannte die negativen Wurzeln einer Gleichung unpassend falsche Wurzeln, erkannte jedoch, dass durch sie Linien angezeigt werden, welche eine entgegengesetzte Lage im Verhältniss zu den durch die positiven Wurzeln angezeigten Linien haben.

sich selber gedacht werden, als die absolut einfache Substanz, die von aller nothwendigen unfreien Bezogenheit auf die ausser ihr ins Unendliche sich ausbreitende Räumlichkeit losgelöst ist. Nur durch eine unermessliche Ausbreitung seiner Wirksamkeit kann Gott allenthalben im Raume gegenwärtig sein; es gibt für die unkörperlichen und spirituellen Naturen keine andere Präsenz im Raume als jene durch das Wirken. Da Sein und Wirken in Gott identisch sind, so ist er allerdings allen Dingen essentiell gegenwärtig; er ist allen Dingen unmittelbar nahe, sofern er sie erkennt und durch sein continuirliches Kraftwirken im Sein erhält, sofern er überhaupt Wurzel, Ursprung und Princip alles Seienden ist.

Fardella erklärt Giorgi's Trennung des unbeweglichen Raumes von den innerhalb desselben sich bewegenden Körpern für eine unberichtigt gebliebene falsche Denkgewöhnung, die im Raum ein Gefäss der Körper sieht. In der rationalen Anschauung des Cartesius klärt sich diese imaginative Vorstellungsweise dahin auf, dass zwischen dem allgemeinen Wesen des Körpers und den particularisirenden Modificationen desselben unterschieden wird; das allgemeine Wesen des Körpers besteht in der dreifachen Ausdehnung, die speciellen Determinationen der Ausdehnung durch diejenigen Qualitäten, welche das körperliche Sein sinnlich wahrnehmbar machen, constituiren die particulären Körper, welche speciell und mannigfach geformte Theile des Ausgedehnten als solchen sind. Die Unbegrenztheit des Ausgedehnten als solchen schliesst die Möglichkeit einer Umgebung durch einen leeren Raum aus, der eben nur eine subjective Imagination ist; die Unwahrheit derselben nöthigt, die Ausdehnung als ein reales Unendliches zu denken, welches als solches unbewegt ist, während die Particularisationen des Ausgedehnten der Bewegung unterworfen sind und der Bewegung ihr Dasein verdanken. Die angeblich unbewegliche Axe rotirender Körper, von welcher Giorgi spricht, ist eine Täuschung seines imaginativen Denkens; im rotirenden Körper ist nichts, was nicht der Bewegung unterworfen wäre, und bliebe die Axe unbewegt, so wäre sie eben nichts als eine der Realität ermangelnde Vorstellung, nicht aber ein Halter des rotirenden Körpers.

Giorgi wendet gegen die Idee einer realen unendlichen Ausdehnung ein, es wäre denkbar, dass Gott alle Weltkörper

ausser der Erde vernichte; in diesem Falle wäre ausser der Erde eine unendliche Leere vorhanden, die nach Cartesius eine blosse Imagination sein müsste, wofern er nicht etwa behaupten wollte, dass dann auch keine Imagination eines unendlichen Raumes und Körpers vorhanden wäre, was nach Cartesius unmöglich ist. Fardella erwidert, dass die Conception einer unendlichen Ausdehnung nach Cartesischer Lehre nicht der Imagination, sondern dem Verstande angehört, indem die Phantasie blos die modificirte, somit endliche Körperlichkeit concipirt. Daraus folgt, dass der von Giorgi angenommene Möglichkeitsfall eines Nichtvorhandenseins aller anderen Weltkörper ausser der Erde für den denkenden Verstand eine Unmöglichkeit ist, da der particuläre Körper nur als ein aus der an sich unermesslichen allgemeinen Körperlichkeit herausgebildeter Theil gedacht werden kann. Giorgi missdeutet ferner die Cartesische Lehre, wenn er ihr unterlegt, dass ihr gemäss, wenn Gott die ganze Körperwelt vernichten würde, die existenten Geister, welche die unendliche Ausdehnung zu denken fähig sind, sie als wirklich existent denken müssten. Der wahre Sinn der Cartesischen Lehre ist, dass die Ausdehnung, sofern sie in die Erfahrung des Geistes tritt, von demselben als unendlich gedacht werden müsse; ihre Existenz ist Sache der Erfahrung. Cartesius findet nur in zwei Ideen die Existenz als denknothwendiges Moment enthalten: in der Idee des Geistes von sich selber als denkendem, und in der Gottesidee des Geistes. Ebenso beruht es auf Missverständniss, wenn Giorgi aus der Cartesischen Lehre folgert, dass der unendliche Raum schon vor der Schöpfung der Dinge als Voraussetzung derselben dagewesen sein müsste; der Raum oder die Ausdehnung ist eben mit den Dingen selber gegeben und existirt nicht ausser ihnen und nicht als Fassung derselben. Wahr ist nur so viel, dass, wenn Gott den Raum oder die Ausdehnung setzen wollte, diese eine unendliche sein müsste.

Fardella erklärt schliesslich Giorgi's kosmologische Metaphysik für eine Erneuerung der alten demokritischen Corpuscularphilosophie zu Gunsten des Gedankens von dem an sich leeren Weltraume gegen die Aristotelische Lehre von dem das Leere ausschliessenden Vollen. Giorgi habe diese Gedanken Borelli entlehnt, welcher unübertrefflich in der Mathematik,

nicht eben so gross als Metaphysiker gewesen sei. Borelli habe die Distanz zwischen den Körpern nicht für eine wahre und wirkliche Ausdehnung, sondern für eine blosse Negation der Körper, ja für ein Nichts gehalten und den leeren Raum als Fassungsmittel der ausgedehnten Körper angesehen. Den Raum für etwas Wirkliches zu halten, beruht nach Borelli auf einer falschen Denkgewöhnung, sofern man bei der Messung räumlicher Verhältnisse, deren Subjecte die Körper sind, den Raum als Subject der Messung unterschiebe. Diese Ansicht habe Giorgi adoptirt und weiter auszuführen gesucht. Die Wendung, welche Fardella's Polemik gegen Giorgi im Punkte der göttlichen Unendlichkeit nimmt, wirft ein charakteristisches Licht auf das Verhältniss des Ersteren zur Theologie des Ordens, aus welchem er geschieden war. Er beschuldigt Giorgi der Verquickung seiner unklaren kosmologischen Metaphysik mit abstrusen scholastischen Vorstellungen, welche im Lichte des neuzeitlichen Denkens keine Geltung mehr haben könnten. Giorgi verweist seinen Gegner auf Mastrius und Bellutus,[1] deren Anschauungen auch Fardella zu respectiren verpflichtet sei. Wir entnehmen hieraus, dass die scotistische Idee der göttlichen Unendlichkeit es war, auf welche gestützt Giorgi gegen Cartesius die Endlichkeit der Welt vertrat. Allerdings hatte er damit einen Punkt berührt, rücksichtlich dessen die Cartesische Philosophie gegründeten Anstoss zu geben geeignet war, indem ihr nach völliger Abwerfung der Anschauungen einer speculativen Morphologie die Mittel fehlten, das absolute Gefasstsein der Welt in Gott als absolutem Umschlusse der Dinge aufzuweisen. Die Abwerfung des speculativen Formbegriffes war gleichbedeutend mit der Emancipation der Materie von den sie umschliessenden nächsten Formprincipien; mit dieser Emancipation war die Diffusion der Materie ins Unendliche gegeben. Sollte nun diese Art von Unendlichkeit auch nicht als absolute Unendlichkeit gelten, die nach Descartes und Fardella eben nur im göttlichen Sein gegeben ist, so blieb denn doch noch immer die Frage, ob eine

---

[1] Mastrius und Bellutus, zwei italienische Franciscaner des 17. Jahrhundert, gaben gemeinsam Disputationes in organum Aristotelis, quibus Scoti logica vindicatur, — Bellutus nebstdem einen Cursus philosophiae ad mentem Scoti heraus.

körperliche Unendlichkeit als wirklich seiend denkbar sei. Fardella fasst sie als einen Progress ins Unendliche nach Art der ins Unendliche fortschreitenden Zahlenreihe, die seinem mathematisch gebildeten Denken das Schema der Weltunendlichkeit abgibt; er behauptet in gleicher Weise eine Theilbarkeit der Körper ins Unendliche, welche sich ihm ebenfalls aus Gründen des mathematisch gebildeten Denkens ergibt. Er lenkt hiebei in das Gebiet der Monadenlehre Leibnizens hinüber, zu welchem er sich brieflich in Beziehung setzte; in Leibnizens handschriftlichem Nachlass zu Hannover fanden sich mehrere Briefe Fardella's vor. Leibniz selber spricht in einem seiner Briefe an den Abbé Nicaise davon, dass Fardella sich sehr angelegentlich mit der Monadenlehre beschäftige;[1] in einem an Fardella selber gerichteten Schreiben stellt er eine nähere Verständigung über das fragliche Thema in Aussicht, sobald er Fardella's Gedanken darüber aus dessen der Veröffentlichung nahem Werke über Augustinus werde kennen gelernt haben.[2] In der That kommt Fardella in jenem Werke[3] auf die untheilbaren punctuellen Einheiten zu sprechen, welche er als die grundhaften Entwickelungsansätze der körperlichen Raumfüllungen ansieht und mit der untheilbaren, nicht multiplicirbaren arithmetischen Einheit vergleicht, welche Wurzel und Princip der Vielheit ist. Die punctuelle Einheit sei jedoch eine Einheit höheren Ranges als die Zahl Eins; denn während aus der Verbindung dieser mit anderen Zahleinheiten eine Mehrheit sich ergibt, wird der Eine Punkt, in welchem sich unzählige Linien schneiden, nicht vervielfältigt. Die Zahl wird durch Hinzufügung und Hinweg-

---

[1] Leibnizens Briefe an Nicaise finden sich abgedruckt im zweiten Bande der Oeuvres de V. Cousin (Brüssel, 1841). Im zehnten dieser Briefe, der aus Hannover, 14. September 1696 datirt ist, findet sich über Fardella folgende Aeusserung: Un sçavant abbé italien, professeur de mathematique à Padoua, qui donne fort dans ma nouvelle hypothèse philosophique, donnera un ouvrage sur saint Augustin de quantitate animae, qu'il dédie au cardinal Noris.

[2] De natura monadum et substantiarum, quod porro quaeris, putem facile satisfieri posse, si speciatim indices, quid in ea explicari velis. . . . Vellem videre antea liceret, quae de meis sententiis dices in tuo, quod moliris, Augustiniano opere. Ep. ad Fardellam de a. 1697 (abgedruckt in Leibnit. Opp. ed. Erdmann, p. 145).

[3] An. hum. nat., Pars I, capp. 11 et 12.

nahme von Einheiten quoad speciem alterirt; die Linie hingegen erfährt keine Vergrösserung oder Verkürzung durch Hinzufügung oder Hinwegnahme punctueller Einheiten. Der Punkt steht als das jede Theilung Ausschliessende dem schlechthin theilbaren Körper gegenüber, in welchem kein Theil enthalten ist, der nicht selber wieder theilbar wäre. Minder theilbar als der Körper ist die Fläche, welche eine Theilung nur nach zwei Dimensionen zulässt, daher sie minder unvollkommen ist als der nach drei Dimensionen theilbare Körper. Ueber der Fläche steht die Linie, welche nur nach Einer Dimension theilbar ist, während der Punkt absolut untheilbar ist. Die Fläche besteht unabhängig vom Körper, die Linie unabhängig von der Fläche, während das Entgegengesetzte nicht statthaben kann. Darum ist die Fläche etwas Höheres und Vollkommeneres als der Körper, die Linie etwas Höheres und Vollkommeneres als die Fläche; das Höchste und Vollkommenste ist der Punkt, der von Körper, Fläche, Linie unabhängig in sich selber subsistirt und Princip und Wurzel der dreifachen Ausdehnung ist.

Auf die Frage, ob und inwieweit Fardella sich dem Leibniz'schen Monadismus genähert habe, muss einfach geantwortet werden, dass er auf das eigentliche Wesen desselben gar nicht einging.[1] Davon hielt ihn sein grundsätzlicher Dualismus von Geist und Materie ab, welchen Leibniz dadurch überbrückte und relativ beseitigte, dass er die Sinnenwelt als eine durch das Zusammensein der vorstellungsfähigen Monaden constituirte phänomenale, abgeleitete Wirklichkeit erklärte. Fardella liess Leibnizens vorstellungsfähige Monaden völlig bei Seite; ihm war nur darum zu thun, reale Principien der körperlichen Ausdehnung zu gewinnen, welche sich eben in seiner Lehre von den raumlosen punctuellen Einheiten darboten.

[1] In dem methodologischen Abschnitte seines Univ. philos. syst. I, woselbst die bedeutendsten Förderer der Philosophie, Mathematik und Physik namhaft gemacht werden, wird Leibniz hauptsächlich nur von Seite seiner Verdienste um die Ausbildung der durch Vieta begründeten, von Cartesius u. A. erfolgreich geförderten Mathesis sublimior gewürdigt: Acutissimus Leibnitius, qui ad omnia natus, acri ingenio et summa judicii vi pollens, methodum quandam specialem excogitavit, qua calculus analyticus ad maximam universalitatem evectus nimium perfici possit, quod adhuc in Cartesiana geometria desideratur.

Allerdings erscheint auch hier die sinnliche Wirklichkeit als eine blos phänomenale Wirklichkeit; sie ist aber in Principien gegründet, welche ausschliesslich der Körperwelt angehören und die Realität der Räumlichkeit als solcher erklären sollen, während für Leibniz der Raum eine blosse Vorstellung ist. Eben diese Auffassung hatte aber Fardella, wie wir oben sahen, bereits an Borelli und Giorgi bekämpft.

§. 3.

Fardella entwickelt die im Vorausgehenden angeführten Gedanken über den untheilbaren Punkt als Wurzel und Princip der körperlichen Ausdehnung in seiner Commentirung zweier Capitel der Schrift Augustins de quantitate animae,[1] die freilich nur darauf hinausgehen, aus der Unkörperlichkeit der aus dem mathematischen Punkte abgeleiteten, rein mathematisch gedachten Ausdehnungsformen die Unkörperlichkeit oder Spiritualität der menschlichen Seele zu erweisen. Auch Fardella will an Augustins Hand den Gedanken des spirituellen Seelenwesens entwickeln. Er definirt[2] die Seele mit Augustinus als Substantia rationis particeps, corpori regendo accommodata. Er folgert aus dem letzteren in diese Definition aufgenommenen Merkmal, und namentlich aus dem Ausdrucke ‚accommodata', dass die Seele nicht ihrer Natur nach, sondern einzig in Folge einer göttlichen Willensbestimmung mit dem Leibe vereinigt sei. Fardella sagt mit Malebranche, dass die Seele primär und wesentlich in einem Unionsverhältniss zur unwandelbaren ewigen Vernunft stehe und in Folge ihrer wesentlichen Bezogenheit auf dieselbe unsterblich und denkhaft sei. Zum Körper steht sie in einem contingenten Verhältniss, welches der leitungsbedürftigen körperlichen Natur zu Gute kommt. Dieses letztere Verhältniss als das primäre oder einzige Wesensverhältniss der Seele angesehen zu haben, ist der Grundirrthum einer dem Vergänglichen zugewendeten fleischlichen Philosphie, welcher die Definition der Seele als Forma corporis entstammt. Diese Definition deutet nicht nur gar nichts von der Geistnatur der mensch-

[1] Vgl. Aug. Quant. an., capp. 11 et 12.
[2] An. hum. nat., Pars I, cap. 13.

lichen Seele an, sondern wirft sie geradezu in Eine Classe mit den unvernünftigen Thierseelen. Fardella spricht sein Staunen darüber aus, dass christliche Philosophen unter Beiseitesetzung der augustinischen Definition jene des Aristoteles adoptiren mochten, während doch Ethik und Religion wesentlich auf die Auffassung der Seele im Sinne der ersteren Definition gestützt seien.

Fardella verkannte, wie alle Cartesianer, den Gedanken einer plastischen Einigung des Seelischen und Leiblichen im Menschen, vermöge welcher das Leibliche zum sichtbaren Ausdrucke des Seelischen und die von Fardella selber hervorgezogene wesentliche Beziehung des Sichtbaren und Körperlichen auf das Geistige und Unsichtbare erst vollkommen und wahrhaft actuirt wird. Ihm ist der Leib blos Instrument der Seele, und zwar rein passives Instrument, so dass alle Activität in die Seele verlegt wird. Er nennt die Seele das Leben des Leibes, die Seele selber aber lässt er durch die Vernunft belebt sein. Es ist denn aber doch nur metonymisch gesprochen, wenn die Seele, welche Causa vitae ist, unmittelbar als das Leben des Leibes selber bezeichnet wird, als ob die durch die Seele causirte Lebendigkeit dem Leibe nicht als solchem eignen würde, so lange er als constitutiver Theil des lebendigen Menschenwesens existirt. Es muss ferner fraglich erscheinen, ob die Seele in Kraft dessen, wodurch Fardella sie lebendig sein lässt, Belebungsprincip des Leibes sein könne. Fardella setzt das Wesen der Seele in ihre Rationalität und bezeichnet das Intelligere als das Leben der Seele; nun ist aber das Intelligere als solches ein Act der Selbstvertiefung, in welcher die Seele, statt nach aussen zu wirken, vielmehr von der sinnlichen Aussenwelt sich zurückzieht. Zugegeben also, dass sie wirklich als denkhaftes Sein und Wesen zu einer belebenden Einwirkung auf den Leib qualificirt sei, so kann doch das Intelligere als solches nicht die nächste und unmittelbare Ursache der Belebung sein. Die Belebungsthätigkeit lässt sich ferner von der Gestaltungsthätigkeit nicht abtrennen; als die gemeinsame Ursache Beider kann die Seele nur begriffen werden, sofern sie Wesensform des Leibes ist. Die Preisgebung dieses Begriffes causirte jenen Riss, vermöge dessen die Cartesische Philosophie nach Fardella's eigenem Geständniss sich

ausser Stande sah, die Realität der Körperwelt zu erweisen.[1] Fardella bemängelt es als eine Inconsequenz, dass Cartesius, nachdem er die objective Wahrheit der Sinnesaperceptionen in Frage gestellt hatte, noch immer die Realität der sinnlichen Aussenwelt für philosophisch erweisbar hielt. Fardella hält einen solchen Erweis weder für möglich, noch auch für nothwendig; der Seele stehen die Ideen der Körperdinge ungleich näher als die Körper selber,[2] und es genüge, wenn wir den durch Gottes Veranstaltung sich uns präsentirenden Erscheinungen der Dinge gemäss uns im Denken und Handeln bestimmen.[3]

Liegen diese Consequenzen wirklich im Geiste der Augustinischen Lehre? Augustinus hat wohl alle ihm zu Gebote stehenden Mittel aufgewendet, die reine Spiritualität der menschlichen Seele zu erweisen; ja er ist als der der Zeit nach Erste zu bezeichnen, welcher den Begriff des Geistes als solchen zur Geltung zu bringen bemüht war und auf eine inquisitive Zergliederung der immanenten Lebensthätigkeit der menschlichen Seele als geistigen Wesens einging. Fardella's commentirende Darlegung der Augustinischen Psychologie selber zeigt in ihrer Anlage und Gliederung, worauf Augustins psychologische Studien abzielten; die letzte Abtheilung des betreffenden Werkes Fardella's gibt, gleichsam in Form einer abschliessenden

[1] Univ. philos. syst. I, Append. 2, prop. 3.

[2] Nulla intercedere potest proportio inter substantiam spiritualem inextensam, indivisibilem, immortalem, cujus totum esse in ipsa intelligendi facultate consistit, et rem extensibilem, corruptioni obnoxiam . . . imo major proportio elucet respectu corporis idealis quam realis, cum primum ab ipsamet nostra perceptione et idea nullo modo distinquatur, secus vero secundum. L. c.

[3] Ex quo deduco, posse Deum mediante plurium affectuum excitamento creatam mentem non minus ad conservandum corpus reale quam apparens obligare. Nam quemadmodum Deus de facto incessanti quadam propensione humanam mentem movet, ut tenuissimam quamdam materiae portionem cui unitur tueatur, quamvis hoc nihil prorsus suae felicitati et perfectioni conferre valeat, cum corpus etiam reale valde difformis et improportionatae naturae sit respectu mentis, non video cur Deus non possit eodem pacto mentem aliquam producere ita cuidam corpori apparenti obstrictam, ut illud mediantibus quibusdam aliis apparentibus objectis amplectendis aut fugiendis conservare teneatur; quodsi primum summae Dei veracitati et bonitati non derogat, sane neque secundum divinis perfectionibus repugnabit. Ibid.

Zugabe,[1] eine aus Augustins Schriften gezogene Widerlegung der Ansichten des Epikur und Lucretius vom Wesen der menschlichen Seele, deren Immaterialität und Unvergänglichkeit Augustinus gegen beide Denker des Alterthums vertheidigt. Die auf die Subjectivität der sinnlichen Wahrnehmung gestützten Folgerungen der Cartesischen Philosophie betreffs der philosophischen Erweisbarkeit der objectiven Realität der Körperwelt sind Augustinus fremd, obschon es richtig ist, dass Augustinus das Wissen des denkenden Subjectes um das selbsteigene Sein als das durch keine Skepsis zu beseitigende erste und grundhafte Gewisse betonte und damit einen Gedanken anticipirte, welcher in der Cartesischen Lehre zum Stütz- und Ausgangspunkte einer in ihrer Art völlig neuen philosophischen Welterklärung gemacht wurde. Eine relative Conformirung der Cartesischen Doctrin mit jener Augustins wurde durch Malebranche angebahnt, sofern dieser durch das von ihm betonte Schauen des menschlichen Geistes im Lichte der ewigen Vernunft der Cartesischen Doctrin eine der Augustinischen Erkenntnisslehre parallele Richtung gab. Diese Parallelität ist jedoch nicht als Coincidenz zu verstehen, sofern bei Augustinus jene Art der Abscheidung des Geistes vom Körper, welche den Cartesianismus charakterisirt, nicht vollzogen ist. Allerdings erklärt Augustinus die Verbindung des Geistes mit dem Körper für etwas Geheimnissvolles, was er nicht gethan haben würde, wenn er sich den aristotelischen Wesensbegriff der Seele als Forma corporis angeeignet hätte;[2] aber er hält an der unmittelbaren Verbindung des denkhaften seelischen Principes mit der sinnlichen Aussenwelt und somit auch an der Wahrheit der letzteren fest, und schränkt diese Wahrheit nur in dem Verhältniss ein, als er die Wesenhaftigkeit des Sinnlichen und Körperlichen einschränkt. Das Sinnliche und Körperliche überwiegt gegenüber dem geistigen Wesen des Menschen durch

[1] Unter dem Titel: Mentis et carnis conflictus, seu Augustinus et Epicurus inter se pugnantes. An. hum. nat. p. 237—388.

[2] Augustinus vertritt allerdings den Satz: Anima corpori speciem tradit (Immort. an., cap. 15); es liegt jedoch auf der Hand, dass dieser Satz sich nicht einfach mit jenem deckt: Anima est forma corporis. Durch letzteren wird die Seele als constitutiver Wesenstheil des compositum humanum erklärt, während der erstere hierüber nichts aussagt.

seine Ausdehnung und Massenhaftigkeit, das Geistige im Menschen dagegen durch seine Vis und Potentia.[1] Um diese Vis und Potentia nicht blos von Seite ihrer Intensivität und Innerlichkeit, sondern zugleich auch als die lebendige Fassung des Räumlichen und als den activen Umschluss desselben zu fassen, wäre es nöthig gewesen, den Gedanken der Wesensform in seiner speculativen Bedeutung zu ergreifen. Diese wird dadurch nicht erschöpft, dass Augustinus der Seele eine Vis continendi corpus attribuirt, da dieselbe aus dem Wesen der Seele abgeleitet sein müsste. Der Seele kann diese Vis continendi nur insofern zukommen, als sie ihrem Wesen und ihrer Substanz nach die übersinnliche reale Einigung dessen ist, was im Bereiche der sinnlichen Wirklichkeit in unermesslicher Diffusion ausgebreitet vorliegt, ohne sich in der Evolution der sinnlichen Daseinswelt in eine vollkommen geschlossene Einheit zusammenfassen zu können; dieser Zusammenschluss bietet sich eben nur in der menschlichen Seele dar, die somit in einer grundwesentlichen Beziehung zur sinnlichen Erscheinungswelt steht und diese Beziehung durch das Mittel der ihm eignenden sinnlichen Leiblichkeit actuirt. Dieser Gedanke hat bei dem von der platonischen Philosophie zum Christenthum herankommenden Augustinus nicht durchgegriffen. Ohne die wesentliche Bezogenheit der Seele auf den Leib ausser Acht zu lassen, hat er den Seelenbegriff doch vorwiegend unter Bezugnahme auf das Verhältniss der Seele zur übersinnlichen Wirklichkeit, welcher sie angehört, entwickelt und hiemit der gegen den speculativen Formbegriff reagirenden Cartesischen Philosophie ein Handhabe dargeboten, sich auf seine Auctorität zu berufen.

Wie wenig indess Augustins geistige Anschauungen mit jenen der Cartesischen Lehre sich decken, wie weit vielmehr letztere vom Geiste Augustins in wesentlichsten Beziehungen abirren, zeigt sich in Fardella's Commentationen zum zehnten Buche des Werkes Augustins de Trinitate, welche den zweiten Haupttheil seines Werkes über die Augustinische Psychologie bilden. Auf den Zusammenhang des betreffenden Buches mit den übrigen vierzehn Büchern de Trinitate geht Fardella gar

[1] Vgl. Aug. Quant. an., cap. 32: Recognosce, quanta sit anima non spatio loci et temporis, sed vi et potentia.

nicht ein, und ebensowenig auf die in denselben zu Tage tretende Tendenz einer concretisirenden Auffassung des in der Memoria, Intelligentia und Voluntas sich entfaltenden dreieinigen Seelenwesens, die den eigentlichen Grundgedanken des Werkes bildet und auch in dem von Fardella commentirten Bruchstücke desselben deutlich genug zu Tage tritt. Ihm ist nur um die Reproducirung jener Aeusserungen Augustins zu thun, in welchen gesagt wird, dass dem Erkennen des menschlichen Geistes nichts näher sei als sein eigenes Selbst, dass man dieses in der Betrachtung desselben von allen imaginativen Beimischungen loszulösen habe, um es nach seinem reinen Wesen zu erfassen, woraus sich sodann ergebe, dass die Seele ein unkörperliches Denkwesen sei. Er betont in dieser Hinsicht insbesondere die Augustinischen Worte: Animum nihil praeter animum esse, woraus er sodann die Cartesische Definition und Beschreibung des Seelenwesens ableitet.[1]

Für die Wahrheit und Realität des Cartesischen Seelenbegriffes hat Fardella, da er den Begriff der entelechischen Wesensform verwirft, keinen andern Beweis ausser jenem der geistigen Selbsterfahrung in Verbindung mit der objectiven Seinsmöglichkeit des endlichen Geistes, als welchen das sich selber denkende innere Selbst des Menschen sich erfasst. Das Ausgehen von der denkenden Selbstwahrnehmung des seelischen Ich führt dahin, dass das menschliche Seelenwesen primär als Geist (Animus) und nur secundär und accidentell zugleich auch als Seele des Körpers (Anima) erfasst wird.[2] Die objec-

[1] Animum nihil esse praeter animum, idem sonat, ac totam integramque animi naturam in nuda et sola cogitandi facultate collocatam esse, ut animus si quamlibet corporum affectionem a se omnino rejiciat et quaquaversum vertatur ac in se ipsum animadvertat, nihil aliud praeter conscientiam, perceptionem, modosque cogitandi in semetipso intueatur ac reperiat. An. hum. nat., p. 231.

[2] Principium illud, unde vita et robur potissimum in corpus derivatur, cogitandi atque intelligendi capax, doloris voluptatisque particeps, suarum operationum conscium, quo felicem vitam exoptamus, ad sapientiam tendimus, dubitamus, odio habemus, amamus, reminiscimur, ratiocinamur: hoc profecto est, quod in nobis animam, dum sentit, imaginatur ac in corpus agit, animum vero ac mentem, dum intelligit et ad incorporeas res inspiciendas convertitur, appellamus. Idcirco, cum animum dico, principium, quod in me cogitat atque intelligit, seu mens ipsa venit,

tive Seinsmöglichkeit des endlichen geschöpflichen Geistes stützt sich auf die Denknothwendigkeit des Seins des absoluten göttlichen Geistes. So gewiss das allervollkommenste Sein eine reale Wirklichkeit hat, muss es als Geist existiren, weil es nur unter dieser Bedingung ein vollkommenstes Sein ist.[1] So gut ein unendlicher Geist existirt, können auch endliche Geister existiren, da der Begriff derselben nichts Denkwidriges in sich schliesst und die Möglichkeit unkörperlicher Substanzen bereits durch Gottes Dasein constatirt ist. Denkunmöglich wären endliche Geister nur dann, wenn der Begriff des Geistes jenen der Unendlichkeit in sich schlösse, was nicht der Fall ist.[2] Die Denkmöglichkeit eines Wechselverkehres zwischen einem endlichen Geiste und einem organischen Körper und einer wechselseitigen Abhängigkeit beider von einander lässt sich nicht bestreiten und lässt keine abträglichen Folgerungen in Bezug auf das Wesen des endlichen Geistes zu, da dieser, sobald er des Leibes ledig geworden, selbstverständlich auch sich selbst vollkommen wiedergegeben ist.

Fardella schlägt diese Art von Beweisführung für die Existenz einer geistbegabten unsterblichen Seele im Menschen ein, weil sie ihm nach Verwerfung des aristotelisch-scholastischen Begriffes der Wesensform als das einzig mögliche Denkverfahren erscheint, mittelst dessen den die Realität einer geistigen Wirklichkeit anstreitenden Atomisten begegnet werden könne. Insgemein scheint ihm die Aufgabe der Metaphysik in der Erhärtung

quae procul dubio in homine praeter corpus viget insigniterque floret. O. c., p. 190.

[1] Nemo cogitatione et amore destitutus sapientia et felicitate frui potest ... Sapientia et felicitate carere maxima sane imperfectio est. Non potest igitur ens perfectissimum animus non esse. O. c., p. 222.

[2] Siquidem ut mens perfectissimus animus dicatur, haud satis est, quod semper et actu intelligat, sed ulterius oportet, ut omne ac totum verum simul intelligat, in quo posse intelligere ipsum actu intelligere sit; quod profecto finito et imperfecto animo non congrueret, qui quamvis totus fuerit animus, tamen non de omni re simul cogitaret, ulterioris intelligentiae ac perfectionis capax. Hinc etiamsi nostra mens incessanter cogitaret, ut semper cum aliqua cogitatione conjuncta esset, non ideo dicenda foret infinita ... Affirmandum est igitur, esse evidenter possibilem finitam et imperfectam naturam, quae nihil aliud sit praeter animum. O. c., p. 225 f.

der Realität des Geistes gegen die Anstreitungen der Anhänger Epikurs aufzugehen; und so hält er es auch in seiner augustinischen Psychologie, die in eine Erweisung der Realität und Unsterblichkeit des menschlichen Geistes gegenüber den Läugnern derselben ausläuft. Er sieht in diesen eine Art extremster Nominalisten, welchen alle geistigen Dinge blosse Nomina und Flatus vocis sind. Er fragt sie, ob sie zum Beispiel auch die geistige Liebe und Werthschätzung bestimmter Dinge oder das Vorhandensein eines beunruhigenden Zweifels im Denken wegen der Unsinnlichkeit dieser inneren Affectionen als etwas bloss fictiv Vorhandenes ansehen? Sollte bloss dasjenige wirklich sein, was in der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung sich als wirklich vorhanden darbietet, so könnten auch die Atome der Epikuräer wegen ihrer der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung sich entziehenden Kleinheit nichts Wirkliches sein, und ebensowenig das Leere, welches neben den Atomen das andere reale Grundelement der Welt nach epikuräischer Ansicht ist. Wenn die Vertreter derselben behaupten, das Wesen der Seele erkläre sich am einfachsten daraus, dass man es als Resultante aus der harmonischen Verbindung der Atome, als Ausblüthe dieser Verbindung und einen über derselben schwebenden lichtartigen Hauch ansehe, so ist dies eben eine blosse Meinung, die auf den Rang eines Wissens keinen Anspruch erheben kann, da die zum unmittelbaren Objecte ihres Selbstdenkens sich machende Seele von jenem angeblichen Wesen der Seele nichts entdeckt.[1] Die reciproke Abhängigkeit und der Wechselverkehr zwischen Seele und Leib spricht nicht gegen die Geistigkeit der Seele; es liegt in der Natur der Sache, dass die Seele als der feinere und activere Theil des menschlichen Compositum durch die Affectionen des Körpers vielfältigst excitirt werde und ihrerseits wieder auf den Körper reagire. Und sollte man in der durch das Menschenwesen dargestellten Verbindung von Tod und Leben, Körper und Geist, Zeit und Ewigkeit nicht die wunderbar gestaltete Verwirklichung eines göttlichen Weisheitsgedankens erkennen wollen? Nach Ansicht der Gegner soll die Seele nur ein lebhafter sich bewegendes, beschwingteres Atom, die Cogitatio aber nichts Anderes als eine bestimmte

[1] Fardella verweist rücksichtlich dessen auf Aug. Trin. X, cap. 7.

Art der Bewegung sein, die je nach ihren Modificationen als Empfindung, Vorstellung oder Intellection sich darstelle. Die auf sich selber reflectirende Mens entdeckt jedoch nichts von derartigen localen Bewegungen, schliesst vielmehr den Gedanken an dieselben als eine ungehörige Beimischung sinnlicher Imaginationen zum Voraus grundsätzlich aus dem Geschäfte ihrer Selbsterforschung aus.[1] Der reine Selbstgedanke der menschlichen Seele schliesst Alles aus, was auf eine körperliche Natur der Seele hindeuten könnte, und es liegt in der Natur der Sache, dass die Seele, die wesentlich Geist ist, sich im Selbstdenken nur als Geist, das ist als eine unausgedehnte unkörperliche Substanz finden könne, deren einzige Attribution die cogitative Thätigkeit ist. Ist sie unausgedehnt und untheilbar, so muss sie selbstverständlich auch unzerstörbar und ihrer Natur nach unvergänglich sein, und diese Unzerstörbarkeit darf ihr von den Anhängern Epikurs um so weniger abgesprochen werden, da dieselben selbst ihren Atomen, die doch trotz ihrer winzigen Kleinheit immerhin noch als ausgedehnt gedacht werden sollen, Incorruptibilität vindiciren. Mit diesen Bemerkungen wird von Fardella der oben erwähnte Schlusstheil seiner Augustinischen Psychologie eingeleitet, der sich die Widerlegung der von den Anhängern Epikurs vorgebrachten Argumente gegen die Seelenunsterblichkeit als Aufgabe setzt. Dieser Schlusstheil gibt sich als eine Studie über das dritte Buch des Lehrgedichtes des Lucretius de natura rerum, aus welchem vierzehn Einwendungen gegen die Seelenunsterblichkeit vorgeführt und ausführlich widerlegt werden; daran reihen sich[2] zwölf aus Augustins Schrift de immortalitate animae gezogene Argumente für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, welche speciell von Seite ihrer

[1] Dum cogitas et intelligis, te localiter moveri haud scis sed putas. Potest enim optime in dubium revocari, an localiter moveatur, qui intelligit se moveri. Nullo tamen pacto sui existentiam ac naturam in dubium vertere potest animus, cum intelligit aut localiter se moveri putat. Cum enim animum intelligo, haud localem motum et extensionem, sed vere quid insectile et incorporeum a locali motione sejunctum intelligentiae repraesentatur. O. c., p. 231.

[2] Unter dem speciellen Titel: Mens sive Augustinus pro sempiterna mentis humanae natura pugnans. O. c., p. 297—388. Den allgemeinen Titel des dritten Haupttheiles siehe oben S. 94, Anm. 1.

Verwerthbarkeit gegen die Einwendungen der Atomisten beleuchtet werden. Die aus Augustinus beigebrachten Beweisgründe enthalten mehrfach Wiederholungen und fliessen theilweise ineinander; der Grund dessen liegt darin, dass Fardella die im Flusse zusammenhängender Entwickelung gegebenen Darlegungen Augustins in eine Vielheit gesonderter Argumente zerspaltete, deren jedes die specielle Antwort auf eine bestimmte Antwort der Atomisten enthalten sollte.

Ein erstes Argument Augustins ist davon hergenommen, dass die ihrer Natur nach unvergänglichen Disciplinae, das ist Artes und Doctrinae,[1] da sie nicht in sich selber subsistiren, einen unvergänglichen Träger ihrer selbst fordern, welcher eben nur der menschliche Geist ist. Sie sind mit demselben unzertrennlich verbunden, daher ihre Unvergänglichkeit auch jene ihres Subjectes involvirt und fordert. Nach Epikur ist die Seele ein zarter vergänglicher Hauch, mit dessen Verwehen auch die Artes und Disciplinae vergehen müssten. Es wäre wohl an Fardella gewesen, sich zu fragen, ob dasjenige, was als unvergänglicher Wahrheitsgehalt in den an sich unvollkommenen und einer continuirlichen Verbesserung bedürftigen Artes und Disciplinae menschlicher Erfindung durchgreift, nicht ohnedies schon in den ewigen Gedanken Gottes ein bleibendes, unvergängliches Sein habe? Das bezügliche Argument für die Seelenunsterblichkeit kann also nur insofern Beweiskraft haben, als durch dasselbe gesagt werden soll, dass die menschliche Seele befähigt sei, die ewigen Gedanken Gottes zu erfassen und in sich selber activ zu reproduciren, was sie nicht vermöchte, wenn sie nicht ihrer Natur nach am unvergänglichen Sein Gottes Theil hätte d. i. Geist wäre.[2]

Augustins zweites Argument lautet: Die Vernunft ist entweder mit dem Geiste identisch oder unzertrennlich mit ihm verbunden; demzufolge muss die Unsterblichkeit und

[1] Disciplina, ars et doctrina idem prorsus sonant. Nomine autem disciplinae nihil aliud venit, nisi plurium rationum seu veritatum ad aliquam peculiarem rem spectantium coetus atque congeries. O. c., p. 299.

[2] Diesem Gedanken kommt in der That das unten an vierter Stelle angeführte vierte Argument nahe, obschon es wegen Nichterfassung des eigentlichen Wesens der Idee nicht zu seiner vollkommenen Durchbildung gelangt.

Immutabilität der Vernunft auch dem Geiste eignen. Nach Epikur wäre die Seele blos eine mutable Harmonie des vergänglichen auflöslichen Körpers, deren Mutabilität durch sich selber schon das Unvergänglichsein ausschliesse. — In welcher Form und Fassung dieses zweite Argument beweiskräftig zu werden vermöge, wurde eben zuvor in den Bemerkungen zum ersten Argumente angedeutet, mit welchem es der Hauptsache nach zusammenfällt.

An der Möglichkeit eines Verständnisses des dritten Argumentes Augustins[1] glaubte Fardella Anfangs verzweifeln zu müssen.[2] Er löst es analytisch zergliedernd in eine Mehrheit von Argumenten auf. Das erstere derselben, welches auf die Beständigkeit der Virtus intelligendi gestützt ist, greift in der Hauptsache auf die beiden schon vorgeführten Unsterblichkeitsbeweise zurück. Das zweite Argument ist hergenommen von dem im Menschen sich darbietenden Unterschiede zwischen körperlichem Bewegtwerden und einer ihrer Natur nach unkörperlichen Vis movendi, welche mit dem Geiste als Intellectionsprincipe und lebendigem Actionsprincipe der an sich unlebendigen Körperlichkeit identisch ist. Ein drittes, dem eben angeführten verwandtes Argument ist dieses: der Geist unterliegt, den Körper bewegend, keiner Veränderung in Zeit und Ort, woraus zu schliessen ist, dass er den von ihm veranlassten Mutationen des Körperlichen seiner Natur nach entzogen, über den Wandel in Zeit und Raum hinausgestellt, somit unsterblich und unvergänglich ist. Fardella erkennt in diesem Argumente eine totale Entwurzelung des kühnsten Angriffes des Lucretius auf die Unsterblichkeitslehre.[3]

[1] Vgl. Aug. Immort. an., cap. 3.

[2] In hoc Augustini argumentum incidentem confestim me abripuit terror; tam enim concisum, obscurum et involutum est, ut ipsomet interprete Augustino indigere videatur . . . Postquam autem improbus labor et assidua meditatio accesserint, et invicem plura Augustini comparaverim, tandem spes revixit, dum salutarem lucem, quae in docta hujus ratiocinationis caligine intus effulget, intelligentiae luminibus inspexi. O. c., p. 319.

[3] Inter audaciora argumenta, quibus utitur Epicurus ad animae humanae immortalitatem ostendendam, principem locum obtinet illud Lucretii ratiocinium, quo animam corpus esse probatur ex eo, quod mutato ac deturbato corpore turbatur ac mutatur pariter animus. Iam in hujusmodi

Der erste Hauptbeweis Augustins formt sich zu einem besonderen vierten Argumente gegen Lucretius, sofern er dazu verwendet wird, zu zeigen, dass auch Vergesslichkeit, Abnahme der geistigen Kräfte, Verblödung und andere psychische Gebrechen des Menschen nicht für die Vergänglichkeit des menschlichen Seelenwesens zeugen. In der Seele schlummern, wenn auch noch so latent, die unzerstörbaren Ansätze zur Erkenntniss der ihrer Natur nach unvergänglichen Wahrheiten; diese Ansätze fallen mit dem Sein und Wesen des menschlichen Geistes zusammen und bezeugen seine unzertrennliche Verbindung mit der an sich unvergänglichen Wahrheit. Die erwähnten Gebrechen des geistigen Daseins müssen sonach aus Veranstaltungen des göttlichen Willens oder aus allgemeinen Gesetzen der Natur- und Welteinrichtung erklärt werden, welche mit der Unzerstörbarkeit des menschlichen Seelenwesens sich ganz wohl vereinbaren lassen. Denn was immer für Veränderungen in der menschlichen Seele vor sich gehen mögen, jederzeit betreffen sie nur die contingenten, nicht aber die denknothwendigen Attribute der Seele. Sie können theils in Folge der Begrenztheit des menschlichen Seelenwesens, theils anlässlich seiner Verbindung mit dem Körper statthaben, afficiren aber nicht das bleibende unvergängliche Wesen der Seele, welches darin besteht, Geist zu sein und als Geist mit den unveränderlichen Wahrheiten in unlöslichem Connexe verbunden zu sein. Hieraus ergibt sich speciell die Antwort auf einen fünften Einwand der Anhänger Epikurs, welchen die Verbindung der Seele mit dem Leibe durch sich selber schon als Zeugniss gegen die Seelenunsterblichkeit gilt. Sofern Augustin nachweist, dass durch diese Verbindung das Wesen der Seele nicht alterirt werden könne, gestaltet sich seine vorerwähnte Argumentation zu einem fünften Beweisgrunde für die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes.

Ein sechstes Argument ergibt sich aus Augustins Nachweise, dass keine Ursache denkbar sei, durch welche die Ver-

---

improbam Epicuri argumentationem accurate animadvertens Augustinus hoc pacto telum hostis retorquet in hostem, idem medium prorsus adhibens, quod in usum vertit Epicurus ... Mutato corpore non semper et necessario mutatur animus, imo saepissime immutatus manet ... non est igitur corporeus animus, atque adeo intereunte corpore minime perit, sed se ipso existens ac vivens incorruptus et integer manet. O. c., p. 333.

bindung des menschlichen Geistes mit der ewigen unveränderlichen Wahrheit zerrissen werden könnte. Eine körperliche Ursache wäre ihrer Natur nach unvermögend, eine solche Trennung zu veranlassen; ein anderer, neben der Seele existirender geschöpflicher Geist kann sich nicht getrieben fühlen, der Seele das unvergängliche Gut der Wahrheit zu entreissen, weil jede geistige Existenz ihrer Natur nach ohne Beeinträchtigung aller anderen an demselben Theil hat; die Wahrheit selber will sich, weil sie ihrer Natur nach neidlos ist, dem Geiste nicht entreissen; und ebensowenig will dieser selbst sich von der Verbindung mit der Wahrheit losreissen, indem dies ein völlig undenkbarer geistiger Selbstmord wäre. [1]

Auch die unendliche Theilbarkeit der Körper wird, da sie die Unvernichtbarkeit der körperlichen Ausgedehntheit durch fortgesetztes Theilen erhärtet, von Augustinus zu einem Argumente für die Seelenunsterblichkeit verwerthet. Ist die Körperlichkeit als solche unzerstörbar, um wie viel mehr die der Theilung völlig entrückte unausgedehnte Seelensubstanz. Gegen Epikur beweist dieses siebente Argument, dass aus der Mutabilität und jedem sonstigen Defecte des menschlichen Geistdaseins nicht auf das endliche Zugrundegehen der Seele geschlossen werden könne. [2]

Am Körperlichen ist nicht blos seine Ausgedehntheit unzerstörbar, sondern es haftet ihm zufolge seiner Gestaltung, ohne welche es nicht existiren kann, eine unverlierbare Schönheit

---

[1] Creatus animus ideo animus est et ut animus operatur, quia incommutabili vero conjunctus est, quod ei vitam et intelligendi virtutem largitur; nemo tamen sui destructionem ac interitum amat; nequit igitur animus voluntate a se rejicere verum, cujus virtute est et agit. O. c., p. 352. — Fardella substituirt dieses Argument jenem, welches Augustinus in seinen Retractationen desavouirt hatte, ohne ein anderes an die Stelle desselben zu setzen. Quod vero dixi — heisst es in Aug. Retract. I, cap. 15 — animum propterea non posse ab aeterna ratione separari, quia non ei localiter jungitur, profecto non dixissem, si jam tunc fuissem literis sacris ita eruditus, ut recolerem quod scriptum est: Peccata vestra separant inter vos et Deum (Jes. 59, 2). Unde intelligi datur, etiam earum rerum posse dici separationem, quae non locis sed incorporaliter junctae fuerant.

[2] Animus non ideo deficit et in nihilum tendit, quia interitus capax est, ut falso putat Epicurus, sed tantum quia finita et imperfecta natura est, cui etsi adversatur immutabilitas, nullo pacto tamen ei dissonat mortalitas. O. c., p. 357.

an; um so weniger wird die der menschlichen Geistnatur eignende Schönheit, die in ihrer Rationalität besteht, dem Untergange anheimfallen können. Wenn nach Epikurs Lehre die Atome sich einer unvergänglichen Dauer und Schönheit erfreuen, die ihnen durch nichts entrissen werden kann, um wie viel mehr der menschliche Geist!

Sterben bedeutet so viel, als vom Leben verlassen werden; sterben kann somit nur dasjenige, was Leben hat, ohne selber Leben zu sein. Der menschliche Geist hat nicht etwa Leben, sondern ist selber Leben; er heisst Animus, nicht Animatus, ist somit unsterblich. Das von Augustinus betonte Selbstleben der Seele lässt sich gegen Epikur insofern geltend machen, als dieser die seelische Thätigkeit ausschliesslich durch die Beziehungen der Seele auf den Körper bedingt sein lassen will, während umgekehrt die Seele erst in ihrer Abziehung von allem Körperlichen wahrhaft sich selber findet und damit auch ihr vom Körper unabhängiges Sein und Selbstleben entdeckt.

Epikur lässt die menschliche Seele in die in der Körperwelt statthabende Pugna contrariorum hineingezogen sein, um daraus ihre Sterblichkeit zu begründen. Augustinus weist nach, dass die Veritas immutabilis, mit welcher die Seele als Geist unlöslich verbunden ist, weder sofern sie Veritas, noch sofern sie Essenz ist, ein Contrarium haben kann, somit ihrer Natur nach der Pugna contrariorum entrückt ist.

Es widerstreitet dem Wesen der menschlichen Seele, in eine körperliche Natur verwandelt zu werden; sie kann auch durch ihre Verbindung mit dem Leibe nicht so tief herabgedrückt werden, dass sie ihrer geistigen Natur verlustig ginge; es ist undenkbar, dass ein mächtigerer Geist oder vollends Gott selbst die menschliche Seele in den Bereich der reinen Körperlichkeit herabdrücken könnte; somit ist sie dem Geschicke der Zerstörbarkeit des Körperlichen schlechthin entzogen. Diese von Augustinus mit den Mitteln einer scharfsinnigen Dialektik ins Werk gesetzte und ausgeführte Argumentation ist der von Epikur betonten und urgirten Hinneigung und Liebe der Seele zu dem ihr eignenden Körper und den mittelst desselben zu erlangenden Befriedigungen entgegenzustellen.

Wenn Epikurs Anhänger letztlich aus der im Schlafe eintretenden Nachlassung aller geistigen Kräfte auf die rein

sinnliche Natur der Seele schliessen, so hebt dem gegenüber Augustinus hervor, dass die intellective Thätigkeit der Seele auch noch in den Imaginationen des Traumlebens theilweise durchgreife.

§. 4.

Die Cartesisch-dualistische Auffassung des Menschenwesens verträgt sich nicht mit der scholastisch-peripatetischen Anschauung von demselben; daher es nicht überraschen darf, wenn Fardella gegen letztere sich polemisch wendet und speciell die Definition des Menschen als Animal rationale für unrichtig und fehlerhaft erklärt.[1] Von einer guten Definition werde gefordert, dass sie das Genus proximum und die Differentia ultima angebe; dieser Bedingung werde jedoch in der peripatetisch-scholastischen Definition des Menschen nicht entsprochen. Es geht nicht an, den Terminus Animal als Genus proximum zu bezeichnen; es ist nicht gewiss, ob es nicht etwa eine andere, dem Menschen näher verwandte zusammengesetzte Substanz gebe, die jedoch vermöge der feineren Qualität ihres stofflichen Bestandtheiles unseren Sinnen entzogen sein möchte; und jedenfalls steht der menschliche Geist dem Engel ungleich näher als dem Animal brutum, daher es selbst das unmittelbare Gefühl des Menschen beleidigt, im thierischen Sein ein Genus proximum des Menschenwesens erkennen zu sollen. Angenommen ferner, dass die Animalia, was zum Mindesten wahrscheinlich ist, weder empfinden, noch einer cogitativen Thätigkeit fähig sind, ist es völlig unpassend, den Menschen Animal zu nennen, sofern damit die Animalitas bruta als das in der Definition des Menschen näher zu bestimmende Genus proximum bezeichnet sein will. Ebensowenig geht es an, die Rationalitas als Differentia ultima zu bezeichnen. Gesteht man den Thieren Empfinden und Erkennen zu, so ist kein Grund vorhanden, ihnen Rationalität abzusprechen, welche ihnen in der That von mehreren katholischen Gelehrten (Gassendi, Akademiker de la Chambre u. A.) zuerkannt wird und ohne Gefährdung der Menschenwürde zuerkannt werden kann, da nicht Rationalität, sondern Intellectivität der höchste und auszeichnendste Vorzug des geist-

---

[1] Univ. philos. syst. I, Pars 2, prop. 20.

begabten Menschen ist. Die wahrhafte Intellectivität bekundet sich in einem Erkennen ohne Ratiocinatio und Discursus; sie kommt primär Gott zu und zeigt den Menschen von Seite seiner Gottähnlichkeit. Je mehr sich der Mensch geistig vervollkommnet, desto mehr tritt bei ihm in Folge eines unmittelbaren klaren und deutlichen Erkennens die discursive Thätigkeit zurück; er müsste also, wofern Rationalität sein Wesen charakterisiren sollte, in fortschreitender Zunahme seiner Intellectivität seiner specifischen Natur sich mehr und mehr entäussern d. i. mehr und mehr aufhören, Mensch zu sein.

Von einer guten Definition wird gefordert, dass sich aus derselben Alles, was im Wesen der definirten Sache liegt, ungezwungen ableiten lasse; dies ist jedoch in Bezug auf die Definition des Menschen als Animal rationale nicht der Fall. Aus dem Begriffe eines Animal rationale lassen sich nicht die charakteristischen Attribute des Menschen als eines Volitivus, Liber, Potens, Simpliciter intelligens, Dubitans, Suspendens judicium, Capax amoris et odii, Deliberativus, Felicitabilis u. s. w. ableiten.[1] Selbst das Innehaben einer Potentia vegetandi folgt nicht strenge aus dem Begriffe eines Animal rationale. Vor Allem aber ist zu bemängeln, dass die Definition Animal rationale dasjenige verhüllt, um dessen Willen der Mensch von Plato als Weltwunder, als Portentum animalium angestaunt werde; und dies ist der im Menschen sich darstellende Wechselverkehr zwischen Geist und Materie, welcher wegen der Disproportion zwischen Geist und Materie etwas Auffälligstes am Menschen ist und das Nachdenken am allermeisten herausfordert. Man entgegnet vielleicht, dass der Terminus Animal die Körperlichkeit des Menschen schon in sich schliesse, und dass somit durch die scholastische Definition des Menschen die Verbindung von Geist und Körper hinlänglich angedeutet sei. Diese Entgegnung ist verfehlt; der Terminus Animal drückt specifisch den Begriff eines empfindungsfähigen Wesens aus, das Empfindungsleben aber besteht im Menschen unabhängig von der Verbindung der Seele mit dem Körper; demzufolge darf nicht

---

[1] Etenim per hoc, quod homo sit potens sentire et ex una re nota ferri ad ignotam, non video quomodo supradicta attributa statim oriantur. Nempe non valet haec consequentia: In homine est potentia discurrendi et sentiendi; ergo est potentia amandi, dubitandi, odio habendi etc. L. c.

gesagt werden, dass durch den Terminus Animal die Verbindung von Geist und Körper im Menschen angedeutet wäre. Schlösse der Terminus Animal formaliter die Körperlichkeit in sich, so würde daraus folgen, dass der Mensch eine Res simplex und nicht eine Res composita wäre; denn die Animalitas, welche das Körperlichsein in sich schliessen soll, ist nach Ansicht der Gegner für eine Bezeichnung des Gesammtwesens des Menschen zu nehmen, wodurch die Unterscheidung zwischen einer spirituellen und körperlichen Substanz im Menschen ausgeschlossen ist. Mit weit mehr Recht als die Animalität wäre wohl die Engelnatur als Genus proximum in die Definition des Menschen aufzunehmen und die Verbindung des engelverwandten Menschengeistes mit dem organisirten Leibe als Differentia ultima zu bezeichnen. Die Begriffsbestimmung Animal rationale liesse sich, sofern Animalität eben nur die mit der cogitativen Natur verbundene Empfindungsfähigkeit bezeichnet, eben so gut auf den Engel anwenden,[1] besagt also nicht das specifische Wesen des Menschen.

Die peripatetischen Logiker verlangen, dass die in eine Definition aufgenommenen Termini bekannter seien als der Terminus, durch welchen das zu definirende Object bezeichnet wird. Dieser Forderung wird durch die Definition des Menschen als Animal rationale nicht entsprochen; denn die Ausdrücke Animal und Rationale sind dunkel und mehrdeutig. Rationale kann so viel bedeuten als Cogitationis particeps und wird in diesem Sinne nach peripatetischer Lehre auch den Thieren attribuirt; es kann ferner das Vermögen der Vergleichung mehrerer Objecte mit einander, das Theilhaben an der Ratio universalis, oder endlich auch dasjenige bedeuten, mittelst dessen der denkende Geist, vom Bekannten ausgehend, zur Kenntniss des Unbekannten fortschreitet. Um den Terminus Animal zu erklären, gehen die Peripatetiker auf die in der Arbor Por-

[1] Gleiches gilt von der dem Menschen als distinctives Merkmal attribuirten Rationalitas: De angelo potest commode dici, quod sit potens ratiocinari. Nam quamvis magis simpliciter intelligat quam nos, utpote perfectiori et ampliori cogitandi vi praeditus, tamen cum sit mens finita et restricta cogitatio, non comprehendit et agnoscit omnes veritates; ergo potest commode uti rebus et veritatibus notis et ideis quas possidet, ut se ducat ad notitiam illarum veritatum, quas ignorat. L. c.

phyrii angezeigten Genera remotiora: Vivens, Corpus u. s. w. zurück, welche aber noch dunkler und mehrdeutiger sind als der Terminus Animal;[1] sie wollen somit das Unbekannte durch etwas noch Unbekannteres verdeutlichen.

Fardella's Kritik der hergebrachten Definition des Menschen hat insoweit eine relative Berechtigung, als zuzugeben ist, dass der Mensch nicht in demselben Sinne wie die Bruta als Animal bezeichnet werden kann, indem die menschliche Animalität, sofern man von einer solchen reden will, etwas von der thierischen Animalität specifisch Unterschiedenes ist. Richtiger als von einer menschlichen Animalität spricht man von einer sinnlichen Naturlebendigkeit des Menschen, durch welche der Mensch in den Kreis der sinnlichen Lebewesen der Erde hineingestellt ist, ohne jedoch ejusdem generis mit denselben zu sein, indem das Vitalitätsprincip der sinnlichen Leiblichkeit ein ganz anderes, weit höheres und vornehmeres als jenes der rein sinnlichen Lebewesen ist. Man wird nicht läugnen können, dass die Schöpfer der Definition Animal rationale von dem specifischen Unterschiede zwischen der sinnlichen Lebendigkeit des Menschen und den rein sinnlichen Lebewesen völlig abstrahirt haben, dass überhaupt diese Wesensbestimmung gar nicht auf specifisch christlichem Boden erwachsen ist; damit ist aber auch Alles erschöpft, was berechtigter Weise gegen dieselbe aus dem von Fardella so sehr urgirten christlichen Standpunkte eingewendet werden könnte. Seine Einwendungen sind indess ganz anderswoher geschöpft und beruhen auf einer Verkennung des Wahrheitsrechtes, welches der beanstandeten Definition als einer kürzesten und gedrängtesten Formel der morphologischen Anschauung vom Menschenwesen zukommt.

§. 5.

Fardella's Beanstandungen der peripatetisch-scholastischen Definition des Menschenwesens sind, wie wir im Vorhergehenden

[1] Quid sit vivere, prout competit plantis, brutis, hominibus, angelis et Deo, quid sit esse corporeum aut animatum, nondum bene explicatum et demonstratum fuit in scholis. Unde ignotum per ignotius explicant, et magis clarum notumque est ly esse hominem, quod est definitum, quam ly esse animal rationale, quod est definitio. Ibid.

sahen, aufs Engste mit seiner Kritik der unter dem Namen Arbor Porphyriana bekannten Scala praedicamentalis verwachsen, deren Theilungssystem er als unphilosophisch verwirft. In der Arbor Porphyrii soll gezeigt werden, wie man, von einem allgemeinsten Genus ausgehend, durch fortgesetzte contradistinctive Unterscheidungen, Theilungen und Näherbestimmungen bei einem letzten, rein Individuellen anlangt, das seiner Natur nach jede weitere logische Division und Begrenzung ausschliesst. Als Genus generalissimum wird die Substanz hingestellt, welche in die körperliche und unkörperliche getheilt wird; die körperliche Substanz zerfällt in die unbeseelte und beseelte Substanz, die beseelte in die des Empfindens nicht fähige und in die empfindungsfähige, letztere in die irrationale und rationale; das Animal rationale constituirt eine Species infima atoma, welche nur mehr individualisirende Differenzirungen (Sokrates, Petrus u. s. w.) zulässt. Fardella[1] beanstandet an diesem Schema zunächst, dass in der obersten Theilung des Genus generalissimum die der Substantia corporea contradistinctiv gegenübergestellte Substanz rein negativ als Substantia incorporea bestimmt wird, während doch der positiven Bestimmtheit der Substantia corporea auch die positive Bestimmtheit der geistigen Substanz hätte gegenüber gestellt werden sollen; dieser Mangel deute auf die Abkunft des Theilungsschema aus einer Zeit hin, in welcher man das positive Wesen der geistigen Substanz noch nicht zu erfassen gewusst habe. Ein weiteres Gebrechen ist der Mangel einer genaueren Bestimmung des Wesens der Körperlichkeit. Die Mehrheit der peripatetischen Logiker bezeichnet als Wesen der Körperlichkeit das Zusammengesetztsein aus Materie und Form; die Ausdrücke: Materie, Form, sind jedoch dunkler als der Terminus Körper,[2] abgesehen davon, dass einzelne hervorragende Scholastiker auch die Engel aus Materie und Form zusammengesetzt sein lassen. Ein augen-

---

[1] Univ. philos. syst. I, Pars 2, prop. 16.

[2] Quod est quidem, ignotum per ignotius exponere. Nam debet iterum exponi, quid sit haec materia, quid haec forma substantialiter a materia distincta, quod est valde difficile; et non potest concipi, quid sit in rebus pure corporeis haec materia, distincta ab extensione et quantitate, sicut nec potest explicari quid sit haec forma materialis diversa substantialiter a materia. L. c.

fälliger Fehler der Arbor Porphyriana ist die Subordinirung des Lebendigen unter das Körperliche, während das Genus des Lebendigen doch einen ungleich grösseren Bereich der Objecte umfasst als das Körperliche, das zudem nicht einmal ein vere et proprie vivens sein kann. Andere Bemängelungen der scholastischen Scala prädicamentalis sind schon im vor. §. zur Sprache gebracht worden.

Fardella stellt der Arbor Porphyrii eine andere Scala prädicamentalis entgegen, welche, von der Substanz als Genus supremum ausgehend, diese in zwei Subalterngenera scheidet, deren positive Merkmale Denken und Ausdehnung sind: Substantia cogitans, Substantia extensa. Die denkende Substanz oder der Geist befasst als Eintheilungsglieder unter sich den unendlichen und den endlichen Geist; der unendliche Geist ist der in sich selber ruhende, der endliche aber strebt im Bedürfniss nach Ergänzung seiner selbst als erkennender und liebender den unendlichen Geist an. Der endliche, vom unendlichen Geiste abhängige Geist scheidet sich in den Engelgeist und Menschengeist, deren letzterer dem ersteren darin nachsteht, dass er an die Verbindung mit einem organisirten Leibe gewiesen ist. Fardella macht sich selbst den Einwurf, dass er nicht den allgemeinsten Begriff des Realen, nämlich jenen des Ens als Genus supremum oben angesetzt hätte. Er beantwortet dieses Bedenken mit der Erklärung, dass der Concept der Substanz mit jenem des Ens zusammenfalle, daher auch die Accidenzen nicht Entia, sondern blos Modi entis genannt werden; übrigens sei der Begriff des Ens schlechthin nur in der göttlichen Substanz verwirklicht, nicht aber in den endlichen und geschöpflichen Wesenheiten.[1] Denn nur die unendliche, vollkommenste Substanz ist und subsistirt absolut; die endlichen Substanzen sind nicht absolut und schlechthin, sondern nur aliquo modo und secundum quid als Abschattungen, Bilder und Repräsentationen des absolut Seienden, und werden nur beziehungsweise, weil sie nämlich nicht von anderen endlichen Substanzen ausser und neben ihnen abhängig sind, Substanzen genannt. Die endlichen Substanzen können ohne Beziehung auf die unendliche Substanz nicht klar und adäquat gedacht

[1] O. c. I, Pars 2, prop. 8.

und erkannt werden, während die unendliche Substanz ohne Beziehung auf die endlichen Substanzen klar und vollkommen gedacht und verstanden werden kann. Obschon demnach die Entia finita nicht als Modi reales et intrinseci des Ens infinitum genommen werden können, so wird man doch nicht fehlen, wenn man sie analogischer Weise, sofern sie Bilder oder Spuren des Ens infinitum sind, als Modos extrinsecos desselben bezeichnet.

Fardella spricht dem Seinsgedanken, sofern dieser mit Abstraction vom Gedanken des unendlichen und endlichen Seins festgehalten werden wollte, jede Berechtigung ab und erklärt denselben für eine blosse Chimäre, an deren philosophische Wahrheit zu glauben, nur zu Irrthümern oder inhaltsleeren Logistereien führen könne.[1] Nicht so schlechthin verwerfend spricht er sich bezüglich der Frage aus, ob neben dem denkenden und neben dem ausgedehnten Sein nicht noch ein drittes möglich wäre, welches keines von beiden sei; er weiss nur zu sagen, dass wir von einem derartigen Sein keine Vorstellung und keine Erfahrung haben,[2] während wir umgekehrt Beides von einer Substantia composita haben, in welcher die denkende und die ausgedehnte Substanz mit einander vereiniget sind.

Die allenthalben auf die Erfassung des als sachliche und concrete Wirklichkeit sich Darbietenden dringende Anschauungsweise Fardella's verwirft alle logistischen Unterscheidungen, welche nicht diesem Zwecke dienen, und erklärt demnach auch die aristotelisch-scholastische Kategorienlehre für eine rein arbiträre Erfindung, die nicht in der Natur der Dinge gegründet sei. Mit demselben Rechte, als zehn Kategorien aufgestellt werden, könnten auch zwanzig und noch mehrere angegeben werden; vor der Hand möchte die in einem bekannten Doppelverse aufgestellte Sechszahl der Gesichtspunkte genügen, unter welche die Vertreter der Cartesischen Lehre alles in der Welt des Körperlichen sich Darbietende zu fassen gewohnt sind:

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.[3]

---

[1] O. c. I, Pars 2, prop. 19.

[2] Ibid. prop. 7.

[3] Censent, posse omnia optime explicari, si ad has septem classes attendamus: Mens, videlicet res cogitans; mensura, videlicet quantitas seu

Die Verwerfung der Lehre von den Substanzialformen ist Ursache, dass Fardella dem in der Arbor Porphyrii ausgedrückten Gedanken einer aufwärts steigenden Reihe von Bildungsformen der sinnlichen Naturwirklichkeit bis zum Menschen hinan nicht gerecht wird. So unvollkommen dieser Gedanke immerhin ausgedrückt ist, und so sehr man auch die mit demselben verbundene, abstract schematisirende Vorstellung des Auftragens einer Bildungsform über die andere vom Standpunkte einer concretlebendigen Anschauung der Naturentwickelung immerhin beanstanden mag, muss doch die jener Vorstellungsweise zu Grunde liegende Idee eines Anstrebens der im sichtbaren Menschenwesen dargestellten absoluten Form des sinnlich Wirklichen als wahr anerkannt werden; Fardella würde, wenn er diese Idee erfasst hätte, die von ihm so scharf getadelte Definition des Menschen als Animal rationale vielleicht minder anstössig gefunden haben und dem Verständniss einer innigeren Fassung des Sinnlich-Leiblichen im seelischen Sein des Menschen, als die Cartesische Doctrin zufolge ihrer rein mechanistischen Naturauffassung zulässt, sich genähert haben.

§. 6.

Ohne sich unbedingt dafür zu entscheiden, dass die thierischen Organismen blosse Automaten ohne Empfindung und cogitative Thätigkeit seien, hält Fardella diese Ansicht doch für ungleich wahrscheinlicher als die entgegengesetzte, welche er als jene der Peripatetiker bezeichnet.[1] Ein Hauptgrund für die grössere Wahrscheinlichkeit der Cartesischen Ansicht ist ihm der, dass, wie erfahrungsmässig im Menschen die Seele das Princip der Empfindung ist, so gemeinhin das Princip des Empfindens und sinnlichen Wahrnehmens als ein geistiges gedacht werden müsse. Jeder, auch der niederste und unterste Grad cognoscitiver Thätigkeit weiche vom Begriffe der Materialität

---

mensurabilitas extensionis; quies, videlicet perseverantia corporis in eodem situ; motus, videlicet mutatio situs ejusdem corporis successive; positura, videlicet ordo et varia dispositio, quam inter se servant corpora; figura, videlicet terminus extensionis; materia, videlicet substantia trine dimensa, longa, lata et profunda. L. c.

[1] O. c. I, Pars 4, prop. 4.

so sehr ab, dass sich gar nicht begreifen lasse, wie das körperliche Sein sich zur Thätigkeit des Empfindens solle erheben können. Die Annahme empfindungsfähiger und cogitationsfähiger Thierkörper involvire eine unklare Vermischung des Geistigen und Körperlichen und verwische den im Namen der Moral und Religion aufrecht zu haltenden Unterschied zwischen Mensch und Thier.

Von diesem Gesichtspunkte aus wird nun Fardella auch zur Bestreitung des mikrokosmischen Charakters des Menschenwesens hingedrängt, welcher sich nur unter Voraussetzung einer in Kraft des intellectiven Formprincipes sich vollziehenden Ineinsbildung der geistigen und sinnlichen Wirklichkeit im Menschen denkbar machen lässt. Die Ineinsbildung beider wird aber nur unter Voraussetzung einer stufenweise aufwärts fortschreitenden Annäherung der epitellurischen Bildungsformen an die im Menschen verwirklichte höchste Bildungsform des sinnlich Wirklichen denkbar. Fardella kennt keine sinnlichen Wesens- und Lebensformen; er kennt nur Steigerungsgrade kunstvoller Durchbildung der an sich leblosen Körperlichkeit, in welche erst durch die Verbindung derselben mit dem Menschengeiste Leben kommt. Er nennt jene Steigerungsgrade Gradus metaphysicos, von welchen er behauptet,[1] dass sie, wofern sie in einem und demselben Subjecte zugleich vorhanden sein sollen, eine ununterscheidbare Einheit bilden, daher es unmöglich sei, sie im Sinne der Scholastiker auf irgend eine Weise als irgendwie unterschieden auseinander zu halten, so dass einer ohne den anderen gedacht werden könnte, wie z. B. im Menschen die Animalität ohne die in ihr als niederer Grad inbegriffene Pflanzlichkeit, diese ohne die in ihr enthaltene Seinsstufe der leblosen Körperlichkeit. Wo aber wirklich ein im Denken fassbarer Unterschied hervortrete, wie z. B. in den Attributen: Animalität und Rationalität, müsse auf zwei von einander sachlich unterschiedene Träger dieser real unterschiedenen Attribute geschlossen werden. Daher sei die durch das Menschenwesen angeblich vertretene Scala unterschiedener Seinsstufen: Stein, Pflanze, Thier, Geist eine widerspruchsvolle Fiction, welche auf Verkennung der Thatsache beruht, dass es eigentlich nur zwei

---

[1] O. c. I, Pars 2, prop. 17.

Genera rerum gebe: geistige und körperliche Existenzen. Daraus folgt, dass die von den Scholastikern in Bezug auf die körperlichen Existenzen angenommene Reihe aufwärts steigender Gradus metaphysici in Wahrheit nicht existirt,[1] und die angeblichen Seinsgrade sich nur auf den Unterschied einer mehr oder minder kunstvollen und complicirten Formation und Gliederung der Körper beziehen.

§. 7.

Mit der Auffassung des Menschen als Animal rationale hängt das erkenntnisstheoretische Princip zusammen: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Fardella verwirft dasselbe und stellt es in eine Kategorie mit der Annahme Epikurs, dass alle Ideen des menschlichen Geistes aus der sinnlichen Anschauung und Wahrnehmung abzuleiten seien.[2] Die Identificirung des aristotelischen Satzes mit jenem Epikurs ist insofern bezeichnend, als sie das Bestreben verräth, die Cartesische Lehre vom Ursprunge der menschlichen Erkenntnisse indirect durch möglichste Herabdrückung der aristotelischen Erklärung desselben zu rechtfertigen. Die erkenntnisstheoretische Grundanschauung des Aristoteles und Epikur — fährt Fardella weiter — werde auch von den Scholastikern angenommen, obschon sie in der Angabe der Ursachen der Abhängigkeit des rationalen Denkens vom sinnlichen Anschauen und Vorstellen auseinander gehen. Die Thomisten leiten sie aus der Vereinigung der Seele mit dem Leibe ab, die Scotisten sehen in ihr ein aus der ersten Menschensünde resultirendes Strafgeschick. Die Scotisten stehen in diesem Punkte der Wahrheit näher als die Thomisten, sofern sie in der Vereinigung der Seele mit dem Leibe an sich keinen Grund sehen, dem Menschen ein vom sinnlichen Wahrnehmen und Vorstellen unabhängiges Erkennen zuzugestehen; nur sind sie noch in der

---

[1] Si verum est, gradus metaphysicos esse conceptibilitates adaequate diversas, etiam verum est, hos gradus ab invicem realiter distinqui et separari posse, ita ut possint a Deo poni eo modo, quo ab humana mente clare et distincte concipiuntur. L. c.

[2] O. c. I, Pars 2, prop. 3.

Verwechslung einer unberichtigt gebliebenen Denkgewöhnung[1] mit einem Strafgeschicke der Sünde befangen, wenn sie dem Menschen in seiner dermaligen Beschaffenheit die Befähigung zu jener Art des Erkennens absprechen.

Das Wort Idee im weitesten Sinne als denkhafte Repräsentation eines Dinges im menschlichen Geiste nehmend, stellt Fardella im Einklange mit seiner Grundanschauung vom menschlichen Seelenwesen als erkenntnisstheoretische Grundwahrheit den Satz auf, dass die Ideen aus dem Geiste als ihrer wahren und realen Ursache urspringen, und die körperlichen Organe und Lebensgeister, sowie die Bewegungen und Eindrücke der Körper der sinnlichen Aussenwelt sich nur als occasionelle Ursachen ihrer Entstehung verhalten. Körperliche Eindrücke und materielle Bilder können nur auf eine körperliche und ausgedehnte Sache einwirken und mit derselben in Berührung kommen; der unkörperliche, unausgedehnte Menschengeist ist seiner Natur nach einer solchen Berührung entrückt. Wäre derselbe in seiner Denkthätigkeit vom Körper schlechthin abhängig und die Concurrenz der sinnlichen Vorstellungen zur geistigen Denkthätigkeit schlechthin nothwendig, so müsste der Geist, wie in operando, so auch in essendo vom Körper abhängen, also eine Forma materialis sein. Dem menschlichen Körper kommen erweislich verschiedene, vom Geiste völlig unabhängige Thätigkeiten zu;[2] dasselbe muss in seiner Weise auch vom Geiste gelten. Ja die dem Geiste als solchem und unabhängig vom Körper zukommenden Thätigkeiten sind weit leichter begreiflich als jene, die er im Wechselverkehre mit dem Körper übt; denn dieser Wechselverkehr ist eben eines der schwierigsten Räthsel für unser Denken.[3] Die menschliche Gottesidee ist ein unmittelbarer Beweis des Vorhandenseins

[1] Ab ineunte aetate corpora tantum animo volventes ad corporum instar cuncta imaginari assuevimus. Quapropter in adulta aetate infantiae judicia retinentes arbitramur, nil posse a nobis in hac vita intelligi, nisi per species sensibiles et materiales. L. c.

[2] Nobis insciis sanguis circulat, arteriae pulsant, et saepe etiam nobis reluctantibus in musculis et nervis plures motus excitantur, qui nullo pacto a cogitatione pendent. Ibid.

[3] Non enim intelligi potest, quo pacto ad varios motus et mutationem corporis mens illico mutetur, et diversae in ea excitentur perceptiones. Ibid.

einer nicht aus sinnlichen Wahrnehmungen und Vorstellungen abgeleiteten Erkenntniss in uns; sie ist die dem menschlichen Geiste unmittelbar präsente Idee des Seins schlechthin, ohne Zuthat und Beschränkung. Man kann nicht etwa sagen, dass sie auf Grund unserer sinnlichen Erkenntnisse durch Ratiocination gewonnen worden sei; denn jede ratiocinative Verständigung über das Wesen Gottes setzt den klaren und deutlichen Concept des göttlichen Seins voraus. Die allen Menschen eigene Gottesidee ist somit eine dem Geiste als solchem angeborne Idee. Aehnlicher Weise verhält es sich mit den der Metaphysik, Arithmetik und Geometrie angehörigen axiomatischen Sätzen,[1] auf welche letztlich die Evidenz und Gewissheit der diesen Disciplinen angehörigen Wahrheiten gestützt ist. Die Ideen, die der Geist von sich selber, von seiner Existenz und Natur, von seiner Lebendigkeit und seinen Thätigkeiten hat, sind ihm durch unmittelbare Selbstwahrnehmung eigen, an deren Zustandekommen Sinn und Phantasie schlechthin keinen Antheil haben.

Die durch Fardella vertretene Cartesische Lehre, dass die menschlichen Ideen nur occasionell durch sinnliche Apperceptionen verursacht werden, ist insoweit wahr, als unter den Ideen die überzeitlichen Verknüpfungen und Zusammenhänge des in der sinnlich-empirischen Wahrnehmung sich darbietenden Mannigfaltigen und Differenten verstanden werden. Und solche in der gottesbildlichen Seele aufleuchtende geistige Apperceptionen überzeitlicher Verknüpfungen werden nach dem heutigen Sprachgebrauche unter den Ideen eigentlich verstanden, im Unterschiede von den sinnlichen Vorstellungen, welche der empfindungsfähigen Seele unläugbar durch Vermittelung der sinnlichen Leiblichkeit eingezeugt werden, und im Unterschiede von den Begriffen, welche die rational vergeistigten Fassungen und Umgrenzungen des sinnlich empirischen Erkenntnissstoffes

---

[1] Bezüglich dieser Sätze gibt jedoch Fardella die Alternative zwischen der Annahme angeborner Ideen oder dem Schauen derselben in der ewigen Vernunft frei: Fatendum est, has veritates a nobis intelligi vel in ipsa mente, in qua quaedam innatae et pure intelligibiles ideae elucescunt, vel ut Augustino et ingeniosissimo Malebranchio placet, in ipsamet universali ratione et incommutabili Dei sapientia, cujus omnes homines sunt participes, et in qua singuli eandem veritatem ejusdem certitudinis et claritatis mensura intuentur. Ibid.

darstellen. Dass die sinnlichen Vorstellungen der Seele von aussen eingezeugt werden, darf als selbstverständliche Thatsache angesehen werden; sofern nun der Begriff der Seele als Substanzialform des Menschenwesens die Möglichkeit einer solchen Einzeugung erklärlich macht, erhellt daraus der durch die Verwerfung des Begriffes der Substanzialform begangene Fehler. Die Frage wäre nur, ob die zur Reception von Sinneseindrücken befähigte Wesensform des Menschenindivids auch geeignet sei, die überzeitlichen Denkfassungen des in der sinnlichen und zeitlich-empirischen Erfahrung gegebenen Erkenntnissstoffes aus sich selbst hervorzustellen, oder ob hiezu nicht eine zweite Form höheren Ranges erforderlich sei. Zufolge des mikrokosmischen Charakters des Menschenindivids hat die Wesensform desselben eine die gesammte sichtbare Wirklichkeit umspannende Bedeutung und schliesst als höchste Wesensform der sichtbaren Wirklichkeit alle Formen derselben in sich, muss sie daher auch denkhaft aus sich zu reproduciren vermögen. Als höchste Wesensform der sichtbaren Wirklichkeit ist sie aber zugleich auch das lebendige Abbild der in sich selber subsistirenden absoluten Form der Dinge und muss dem Vermögen nach auch den Gedanken dieser in sich tragen, obschon derselbe nur in der Erfassung der begrenzten Formen des Weltdaseins in ihr sich zu actuiren vermag. Somit ist auch die mit dem Wesen der Seele gegebene Actuirbarkeit der lebendigen Gottesidee in der Auffassung des menschlichen Seelenwesens als Substanzialform des Menschenindivids sichergestellt, daher auch nach dieser Seite hin kein Grund vorliegt, von der morphologischen Auffassung des Seelenwesens abzugehen. Im Gegentheile wird hiedurch der misslichen Annahme sogenannter angeborner Ideen aus dem Wege gegangen, die nach ihrem richtigen Sinne verstanden nichts Anderes als gewisse, mit dem gottesbildlichen Wesen der menschlichen Seele gegebene Anlagen und Vermöglichkeiten zu bestimmten geistigen Denkconceptionen bedeuten, zu welchen die Seele unter den entsprechenden geistigen Anregungen von aussen sich aufzuschwingen vermag. Die rein formalen Grundaxiome der Ontologie, Mathesis, Geometrie u. s. w. sind nicht Ideen oder Wahrheiten, sondern Denknothwendigkeiten, die mit dem rationalen Wesen der Seele gegeben sind.

§. 8.

Zufolge des Nichterfassens des eigentlichen Wesens der Idee reducirt sich in der Cartesischen Philosophie die Vollkommenheit des Erkennens auf die klare und distincte geistige Vorstellung von einer Sache. Fardella[1] unterscheidet im Sinne der Cartesischen Doctrin zwischen dunklen und klaren, confusen und distincten Vorstellungen. Da die dunklen und confusen Vorstellungen dem Bereiche der Sensation, die klaren und distincten dem Bereiche der Ratio angehören, so kann man die Cartesische Doctrin von Seite ihrer erkenntnisstheoretischen Grundanschauungen als eine Art rationalisirenden Platonismus bezeichnen, der denn auch bei Fardella entschiedenst ausgeprägt ist. Er bezeichnet als eine klare und distincte Idee diejenige, mittelst welcher der Geist ein vorgestelltes Object von jedem anderen Objecte ausser ihm bestimmt unterscheidet und zugleich auch eine hervorragende und bekanntere Eigenschaft derselben so auffasst, dass er zufolge der Verknüpfung derselben mit den übrigen Eigenschaften des Objectes auch über diese eine zweifellos richtige Auskunft zu geben vermag. Derartige Ideen oder geistige Vorstellungen sind jene des Ens simpliciter, der Ausdehnung, der Figuren, Zahlen und der dem Gebiete der Philosophia prima angehörigen Veritates primae. Dunkle und confuse Ideen heissen jene, mittelst welcher die vorgestellte Sache weder in ihren Wesensunterschieden von anderen ausser und neben ihr, noch auch in Bezug auf eine bestimmte Eigenschaft so aufgefasst wird, dass aus dieser die übrigen Eigenschaften der Sache erkannt werden könnten. Solche Ideen sind alle Sensationen, nämlich die Ideen des Schmerzes, der Farbe, der Kälte und anderer sensibler Qualitäten, welche indess richtiger, als sie Ideen oder Vorstellungen heissen, Affectionen oder Modificationen der Seele genannt werden und als subjective Affectionen über das objective Wesen einer Sache nicht Aufschluss geben können. Die klaren und distincten Vorstellungen scheiden sich wieder in solche, welche, sofern sie ohne alle Beihilfe der sinnlichen Anschauung und Imagi-

[1] O. c. I, Pars. 2, prop. 4.

nation, der ratiocinativen oder vergleichenden Thätigkeit zu Stande kommen, zweifellos wahr sind, und in andere, welche wegen jener Beihilfe eine derartige zweifellose Gewissheit nicht zulassen; zu ersteren, welche auch Ideae determinantes oder simplicis intelligentiae heissen, gehören die Ideen Cogitatio, Ens infinitum und die Veritates primae; zu letzteren, welche Ideae indifferentes genannt werden, gehört die Idee des Körpers, über dessen Existenz durch jene Ideen nichts bestimmt wird.

Dem Geiste stellen in den Ideen sich Res, Modi und Res modificatae vor;[1] einfach als Res stellt sich dem Geiste dasjenige dar, was als ein Per se absolute subsistens und als Subject von Proprietäten gedacht wird; diese letzteren stellen sich dem Geiste als Modi rei vor und heissen auch Qualitates, Passiones, Attributa; die Res modificata ist die durch ihre Modos auf eine bestimmte Art determinirte Res. Es kommt häufig vor, dass Res und Modus confundirt werden;[2] so wird z. B. die Ausdehnung einer Tafel für einen Modus der Tafel genommen, während sie in Wahrheit eine Res ist, welcher die Natur der Tafel inhärirt. Es liegt also im Wesen des wahrhaften und realen Modus,[3] dass er nicht ohne die Res, wohl aber die Res ohne ihn klar und distinct gedacht werden kann; so kann z. B. die Rundheit der Erde nicht ohne die Erde, wohl aber die Erde ohne ihre Rundheit klar und distinct gedacht werden; dasselbe gilt von der Prudentia im Verhältniss zu ihrem Träger.

Die Attribute werden in negative und positive, absolute und respective, gemeinsame und particuläre, scheinbare und wirkliche Attribute eingetheilt.[4] Eine Sache wird besser und klarer durch ihre positiven und absoluten, als durch ihre negativen und respectiven Attribute erkannt. So charakterisirt z. B. das positive Attribut ‚cogitativ' den Geist viel bestimmter als das

---

[1] O. c. I, Pars. 2, prop. 5.

[2] Ibid. prop. 6.

[3] Fardella unterscheidet drei Modos: Modus substantialis, zufolge dessen eine Substanz einer anderen inhärirt (z. B. das Kleid dem Körper); Modus intentionalis, der blos im Denken von der Sache als Träger unterschieden wird (z. B. Humanitas); Modus verus und proprius im oben genannten Sinne. Nur von diesem letzteren ist hier die Rede.

[4] O. c. I, Pars. 2, propp. 9—14.

negative Attribut ‚Unausgedehntheit', welches auch dem Nichts zukommt; eben so ist die Cogitativität als absolutes Attribut des Geistes viel bezeichnender für das Wesen desselben als das respective Attribut Forma corporis oder Actus corporis. Das Correlat des respectiven Begriffes Forma ist der ebenso respective Begriff der scholastischen Materia prima, der gleichfalls über das eigentliche Wesen der Körperlichkeit keine Aufschlüsse gibt.

Particuläre Attribute oder Modi heissen jene, welche nur Einem Genus rerum zukommen, wie z. B. die Cogitativität den geistigen Existenzen, die Mobilität, Figürlichkeit u. s. w. den Körpern; Modi communes sind jene, welche in beiden Generibus sich vorfinden, wie z. B. die Dauer, die Abhängigkeit u. s. w. Das logische Kennzeichen der Modi particulares ist ihr innerer Zusammenhang mit der Grundbestimmtheit alles Körperlichen. Zufolge dieses inneren Zusammenhanges erweisen sie sich weiter auch als reale Attribute der Körperlichkeit und unterscheiden sich hiedurch von den blos scheinbaren Modis der Körperlichkeit, welche, obschon durch das Körperliche causirt, formaliter doch nur in der sinnlichen Wahrnehmung vorhanden sind, wie der Schall, die Farbe, der Geschmack u. s. w. Die Scholastiker vernachlässigten den Unterschied zwischen wirklichen und scheinbaren Modis [1] und beruhigten sich mit der unphilosophischen Annahme, dass alles sinnlich Evidente auch wahr und unzweifelhaft gewiss sein müsse; in Folge dessen nahmen sie ohne weitere Prüfung getrost Farbe, Licht, Geschmack, Geruch, Schall, Kälte, Wärme, Gewicht und verschiedene andere sinnliche Qualitäten als Accidenzen, die dem Körper anhaften, woraus sich ihnen weiter auch die Existenz der Körper als der denknothwendigen Träger jener Qualitäten vergewisserte. So kam es, dass ihnen statt der Existenz des um sich wissenden Geistes die Existenz der Körper als das erste Gewisse, und die Natur derselben als das am meisten Bekannte galt, von welchem sie durch Schlüsse zur Kenntniss des minder bekannten Geistigen zu gelangen suchten, und bezüglich desselben natürlich nur so viel als philosophisch gewiss gelten lassen wollten, als auf diesem Wege ermittelt

[1] O. c. I, Append. 2, prop. 2.

werden zu können schien. Allein auch die Kenntniss des nach ihrer Ansicht zunächst und am meisten Bekannten wurde von ihnen in Ermangelung einer entsprechenden Untersuchungsmethode mit unzähligen Irrthümern versetzt. So behaupteten sie die Existenz unzähliger Accidenzen, die ebensowohl von der Perception, als auch von der Materie real unterschieden wären; sie behaupteten ferner, dass es keine Körper gebe, die nicht sensibel wären, wie sie denn insgemein jedes uns positiv erkennbare Seiende zugleich auch für imaginabel hielten. Da sie zu bemerken glaubten, dass den einzelnen Körpern verschiedene einander widerstreitende Qualitäten inhäriren, so nahmen sie vielerlei von der Materie als solcher unterschiedene und einander entgegengesetzte Formen als Ursachen und Erklärungsgründe dieser angeblichen Repugnanz an. Von da aus kamen sie weiter auf die Frage, ob die Accidenzen als principale oder blos als instrumentale Agentien bei der Erzeugung von Substanzialformen concurriren, ob zwei totale Substanzialformen von einer und derselben Materie recipirt werden können oder umgekehrt eine und dieselbe Form mehrere Materien actuiren könne, ob eine zerstörte Substanzialform auf natürlichem Wege reproducirbar sei, ob die unzähligen Substanzialformen actuell oder potentiell in der Materie verborgen seien, ob sie durch ein geschöpfliches Agens aus derselben educirt werden können. Weitere damit verwandte und zusammenhängende Fragen waren, ob es ausser den totalen Substanzialformen auch partiale in demselben Compositum gebe, ob nach Auflösung des animalischen Körpers eine Forma cadaverica als neue Form der Materia prima eintrete oder ob die Forma corporeitatis zurückbleibe, ob es eine Wechselwirkung zwischen Form und Materie gebe, ob die Materie in Kraft der Form Existenz habe, so dass sie nach Verlust derselben dem Nichtsein anheimfalle u. s. w. Hieher gehören ferner die Disputationen über Generation und Corruption der Substanzialformen, über die substanziale Diversität der Humores im animalischen Leibe, der Elementarkörper des Universums, über die Entstehung der Qualitates secundae. In Folge der Wahrnehmung, dass einige Körper aufwärts steigen, andere in die Tiefe sinken, erdichtete man sofort Leichtigkeit und Schwere als positive, den Körpern eingeschaffene Qualitäten, und wies dem Feuer den Platz unter der Mondessphäre an. Weil nach

dem Scheine der sinnlichen Wahrnehmung Sonne und Sterne um die Erde sich bewegen, erklärte man das Ptolomäische Weltsystem für unwiderleglich wahr.

Alle diese Irrungen und Unzukömmlichkeiten ergeben sich aus dem Vorurtheile, welchem zufolge der ungeprüft hingenommene sinnliche Augenschein für die sichere Unterlage zur Gewinnung richtiger rationaler Erkenntnisse genommen wird. Es hilft nicht, zu sagen, dass, wenn das Zeugniss der Sinne wirklich trüglich sein sollte, Gott selber uns täuschen würde, welcher uns die täuschenden Sinne verliehen hat.[1] Der Grund unserer Irrthümer liegt nicht in den Sinnen oder Sinnesaussagen als solchen, sondern in unserer voreiligen Zustimmung zu den Thatsachen des sinnlichen Augenscheines. Die peripatetischen Vertheidiger der rationalen Wahrheit des sinnlich Evidenten werden gewiss nicht zugeben, dass die unvermeidlichen Täuschungen der Traumvorstellungen Gott als Urheber zur Last fallen; sie werden vielmehr sagen, dass wir träumend falsche Vorstellungen für wahr halten, weil wir nicht in der Lage sind, das Judicium sanae rationis in Anwendung zu bringen. Da wir aber im Wachzustande vermögend sind, jenes Judicium in Anwendung zu bringen, so folgt daraus nur, dass Gott auch für unsere geistigen Irrungen, in die wir zufolge unseres Vertrauens auf die ungeprüft hingenommenen Evidenzen rein sinnlicher Art gerathen, nicht verantwortlich gemacht werden kann. Wir sollen uns eben um eine uns zu Gebote stehende höhere Evidenz, als jene der Sinne ist, um die Evidentia purae rationis bemühen, auf welche so nachdrucksvoll hingewiesen zu haben, das grosse Verdienst der Cartesischen Philosophie ist. Es heisst den Zweck und die Bestimmung der von Gott uns verliehenen Sinne völlig verkennen, wenn man sie, die uns zunächst doch nur als Orientirungsmittel unseres praktischen Verhaltens in der sinnlichen Wirklichkeit zu dienen haben, als die unmittelbaren Manifestatoren der im Denken des Geistes sich uns erschliessenden philosophischen Erkenntnisse ansehen will.

§. 9.

Fardella vertritt den Standpunkt des Platonismus nicht blos gegenüber dem blinden Vertrauen auf den ungeprüft

[1] O. c. I, Append. 2, prop. 2.

hingenommenen Sinnenschein, sondern weiter auch in Bezug auf die Unsicherheit der blossen Meinung (δόξα), oder wie er sich als Cartesianer ausdrückt, der dunklen und confusen Ideen, welche kein zuverlässiges Substrat zur Ermittlung dessen, was die Dinge an sich sind, darbieten.[1] Die dunkle und confuse Idee hat keinen nothwendigen Zusammenhang mit der absoluten Natur des Objectes, welches sich nicht selten anders darstellt, als es an sich ist; sie ist möglicher Weise wahr, kann aber eben so gut auch falsch sein. Fardella nimmt hievon nebenhergehend Anlass zur Bekämpfung des moralischen Probabilismus; er ergeht sich weiter in der Aufweisung der falschen philosophischen Lehren, welche daraus erwuchsen, dass man von scheinbaren Unvereinbarkeiten oder Vereinbarkeiten auf eine wirklich statthabende Unmöglichkeit oder Möglichkeit schloss. Weil Aristoteles und Epikur nur einen unklaren und confusen Concept vom göttlichen Wesen hatten, hielt der Erstere die Annahme für möglich, dass die Welt nothwendig und seit ewig hervorgebracht worden sei, und der Letztere es für möglich, dass die Welt, wie sie zufällig entstanden, so auch vom Zufall regiert werde. Aus gleicher Ursache hielten mehrere heidnische Philosophen die Entstehung der Welt durch Creation für unmöglich und nahm Tertullian Gott für ein körperliches Wesen, Arius das ewige göttliche Wort für ein Geschöpf. Auch die auf die Grundannahme einer Materia prima und substanzialer Formen gebauten Lehren der peripatetischen Scholastik fallen unter den Gesichtspunkt der opinativen Probabilität. Es ist auf Rechnung des Mangels einer evidenten Geisteserkenntniss der körperlichen und geistigen Dinge zu setzen, wenn die Scholastiker in der Idee einer unbegrenzten Ausdehnung oder einer unendlichen Zahl von Dingen etwas Widersprechendes sahen, oder andererseits allen Ernstes sich mit der Frage über Möglichkeiten befassten, welche ihnen nur aus Mangel an klaren und deutlichen Ideen der Dinge zulässig erscheinen konnten. Was nicht wirklich sein kann, ist auch nicht denkmöglich;[2] in der klaren und deutlichen Erkenntniss der Seinsunmöglichkeit eines Dinges hebt sich auch die Denkmöglichkeit desselben

[1] O. c. I, Append. 2, prop. 4.
[2] O. c. I, Pars 2, prop. 18.

auf. Damit ist einer Menge falscher Denkabstractionen und Gedankenbildungen, von welchen die überlieferte Schulwissenschaft im Lichte geistiger Erkenntniss zu säubern ist, ein kräftiger Riegel vorgeschoben. Umgekehrt muss eine Menge von Dingen zugelassen werden, deren Vorhandensein von der überlieferten Schulwissenschaft wegen Mangel an Bezeugung ihres Vorhandenseins durch die Sinne geläugnet wird. Fardella tritt hier als Anwalt der Cartesischen Physik auf[1] und beschuldigt die scholastischen Gegner derselben, dass sie eben nur aus Unkenntniss des durch eine rationale Forschungsmethode festgestellten Vorhandenseins jener Dinge zu allerlei Fictionen Zuflucht nehmen,[2] um Dinge zu erklären, welche auf solche Weise eben nicht erklärt werden dürfen, ohne die Zahl der menschlichen Irrthümer ins Unermessliche zu häufen.

So strenge immerhin Fardella die Irrthümer der überlieferten Schulwissenschaft verurtheilt, will er doch nicht einer unberathenen Neuerungssucht das Wort reden;[3] er rechnet diese vielmehr gleich dem unerleuchteten Festhalten am Alten

---

[1] Ortum est in scholis, tanquam somniatores et delirantes contemni, qui ut insigniora naturalis scientiae problemata enodarent, ad pondus et elaterium aeris, ad concitatissimum subtilium et sensum fugientium particularum motum, impulsum et configurationem recurrunt. O. c. I, Append. 2, prop. 6.

[2] Quia praeter ingentia, crassa et opaca corpora alia subtiliora et rariora sensu non perceperunt, ideo reales et intelligibiles rerum causas rejicientes ad imaginarias et explicabiles, ut naturae phaenomena solverent, animum converterunt. Hinc ad vacui fugam, magnetismum, antipathiam, sympathiam, facultatem expultricem, retentricem, concoctricem etc. et ad ipsas etiam qualitates occultas recurrerunt, quemadmodum appetitus et exigentias quasdam in rebus ipsis cognitione carentibus commenti sunt . . . Ex eodem sophismate ortae sunt opiniones de nova qualitatum productione in rebus quae rarefiunt et condensantur, de virtute exsiccandi et liquandi in sole, de incorruptibilitate coelorum, de quiete sanguinis in animalibus, succorum in plantis, de ranarum instantanea procreatione, de materialium qualitatum determinato numero; quemadmodum ex eodem principio factum est, plures tanquam commentitium rejicere luminis et flammae pondus, minoremque substantiam in aere quam in metallo contineri censere . . . Miror quo pacto peripatetici tanquam nimis carnales et imaginationi addictos corpusculares philosophos irrideant et rejiciant, cum eorum philosophandi ratio sensus et imaginationis testimonium pro regula et rectissima norma habeat. Ibid.

[3] O. c. I, p. 23ff.

unter die Hindernisse des Findens der Wahrheit. Er tadelt Jene, welche nicht etwa, weil sie durch ernste Studien sich von der Unhaltbarkeit der peripatetischen Doctrin überzeugt hätten, sondern lediglich, um nicht mit der grossen Menge zu gehen, von Aristoteles sich losgesagt hätten und Anhänger Demokrit's und Epikur's geworden wären; einer derselben habe, nachdem ihm bereits auch die Atomenlehre zu vulgär geworden zu sein schien, auch von dieser sich losgesagt, nur um für einen selbstständigen Kopf zu gelten, welcher seine eigenen Wege zu gehen wisse. Ein solches Verhalten verstosse jedoch auf das Gröbste gegen jene Gründe und Motive, durch welche ein Abgehen von den Ueberlieferungen der Schulen und ein Hinausschreiten über dieselben nicht blos als erlaubt, sondern sogar als nothwendig sich rechtfertigt. Denn um nichts Anderes handelt es sich, als darum, einer vorurtheilslosen, wahrhaft vernunftgemässen Anschauung der Dinge Bahn zu brechen; und diesem Zwecke in selbstloser Hingabe zu dienen, charakterisirt den echten, wahrhaft sittlichen Geist der philosophischen Forschung.[1]

§. 10.

Fardella erklärt mit Malebranche[2] den freien menschlichen Willen als die Hauptursache der Irrthümer des menschlichen Geistes;[3] die mit der Hauptursache concurrirenden occasionellen Ursachen der Irrthümer lässt er theils im irrenden Subjecte, theils ausserhalb desselben gelegen sein. Als erstere bezeichnet er Sinn, Imagination und seelische Affecte; als letztere mangelhafte Erziehung, unzureichenden Unterricht, Irreleitung durch schlechtgewählte Lectüre, Vorurtheile der herrschenden Zeitmeinung u. s. w. Die Voluntarietät der geistigen

---

[1] Ratione non hominum auctoritate duce philosophemur; evidentia, non scriptorum placita, nobis praeluceant; purgatum ingeniti luminis dictamen, non alicujus doctoris textus, nos doceat et ad naturae mysteria detegenda recto tramite manuducat. Hinc ratione praeeunte philosophiam explanare aggredior; nisi enim clara veritatis notio praecesserit, solida et matura moralis, quae est totius philosophiae coronamentum, obtineri nequit. O. c. I, p. 11.

[2] Vgl. Malebranche, Recherche de la verité I, chapp. 2 et 5, §. 2.

[3] Univ. philos. syst. I, Pars 2, prop. 2.

Irrthümer sieht Fardella in der auf Rechnung des freien Willens gehenden Unterlassung jener Prüfung und Untersuchung irgend eines unserem Denken sich darbietenden Sachverhaltes, welche nothwendig wäre, zu dem für ein sicheres Urtheil nothwendigen Grade rationaler Evidenz zu gelangen. Daher stellt er als Grundregel des geistigen Verhaltens auf,[1] dass man nicht eher über eine Sache urtheilen dürfe, als bis man zu einem klaren und deutlichen Begriffe der Sache vorgedrungen sei, der uns keine Wahl der Entscheidung mehr lässt, sondern das auf Grund der klaren und deutlichen Perception zu fällende Urtheil als ein Denknothwendiges abzwingt. So lange jene geistige Evidenz nicht vorhanden ist, ist der Zweifel wissenschaftliche Pflicht, und das vorzeitige Aburtheilen vor Eintritt der geistigen Evidenz eine Verletzung jener wissenschaftlichen Pflicht. Diese Verletzung constituirt ein Analogon der moralischen Pflichtverletzung, ohne selber eine solche zu sein, weil der Urheber des falschen Urtheiles nicht der Wille, sondern der Verstand ist; die Analogie zwischen beiden Arten von Pflichtverletzungen besteht darin, dass sich, soweit sie auf den Willen zurückzuführen sind, keine positive Ursache, sondern blos eine Causa deficiens ihres Vorhandenseins vorweist.[2] Einen positiven Einfluss hat der Wille blos auf die Entstehung richtiger, auf klaren und deutlichen Vorstellungen beruhender Urtheile; aber auch dieser Einfluss ist nur ein mittelbarer, da der eigentliche Hervorbringer der klaren und deutlichen Erkenntniss eben nur der Verstand selber ist. Fardella erklärt sich demnach gegen Malebranche, sofern dieser alle geistige Activität einfach nur in den Willen verlegt und den Verstand lediglich als passive Receptivität des Geistes ansieht;[3] er lehnt damit selbstverständlich auch die von Malebranche angenommene moralische

---

[1] O. c. I, Pars 3, prop. 4 et 5.

[2] Cum erramus, vere et proprie nihil agimus, sed tantum deficere videmur, videlicet ab agendo cessamus quiescentes, cum ulterius a nobis progrediendum esset; hinc causa erroris vere non est efficiens sed deficiens, i. e. error oritur non quia aliquid efficimus, sed quia ab aliquo deficimus, seu a debita aliqua operatione cessamus eo prorsus modo, quo malum morale seu peccatum non habet causam sui efficientem, sed tantum deficientem. O. c. I, Pars 2, prop. 2.

[3] O. c. I, Pars 3, prop. 1.

Schuldhaftigkeit der menschlichen Irrthümer [1] als unbillige Strenge sittlichen Wahrheitseifers ab. Dessungeachtet gesteht Fardella selber zu, dass das Urtheilen als solches etwas Willentliches sei, [2] dessen Verantwortlichkeit nur da aufhört, wo die intellectuelle Unmöglichkeit, anders zu urtheilen, vorliegt; jene Verantwortlichkeit ist aber jedenfalls zunächst nur eine Verantwortlichkeit des intellectuellen, nicht des moralischen Gewissens.

Der Rigor des intellectuellen Gewissens Fardella's hat seinen Grund in jener Anschauungsweise, welche wir oben als rationalisirenden Platonismus bezeichneten; derselbe hängt mit der Voraussetzung zusammen, dass in der rein geistigen Anschauung der Dinge sich lauter exacte, das Denken absolut determinirende Denkverhältnisse aufweisen, deren Anerkennung sich der Wille, sobald sie im Denken des Verstandes offenbar geworden sind, sich nicht weiter entziehen könne. Die moralische Schuld des Irrthums würde sonach erst da beginnen, wo der Wille einer klar und deutlich im Denken sich offenbarenden Wahrheit widerstreben würde. Dass ein geflissentliches Widerstreben gegen unläugbare Wahrheiten eine moralische Schuld in sich schliesse, ist selbstverständlich; es fällt jedoch keinem vernünftigen Menschen bei, offen daliegende exacte Gedankenverhältnisse läugnen zu wollen, und die geflissentliche Läugnung derselben würde jedenfalls nicht der Geschichte der Philosophie angehören. Die Frage ist vielmehr diese, ob wirklich das exact Erkennbare den eigentlichen Gegenstand der Philo-

---

[1] Vgl. Malebranche, Recherche III, Part. 2, chap. 9: Toutefois, si les hommes, dans l'état même où ils sont de faiblesse et de corruption, faisaient toujours bon usage de leur liberté, ils ne se tromperaient jamais. Et c'est pour cela que tout homme qui tombe dans l'erreur est blâmé avec justice et mérite même d'être puni; car il suffit pour ne se point tromper de ne juger que de ce qu'on voit, et de ne faire jamais de jugements entiers que de choses que l'on est assuré d'avoir examinées dans toutes leurs parties, ce que les hommes peuvent faire. Mais ils aiment mieux s'assujettir à l'erreur que de s'assujettir à la regle de la verité; ils veulent décider sans peine et sans examen.

[2] Indicium ex parte intellectus nil aliud revera est, nisi idea et perceptio, non vero assensus et determinatio, cui in rigere tantum competit nomen judicii, consistentis in ipsa acquiescentia voluntatis in objecto repraesentato, ut evidentissimum redditur, si attente perpendatur, quid vere agimus, cum assentiendo judicamus. O. c. I, Pars 3, prop. 1.

sophie ausmache, oder falls dies wirklich das eigentliche Object der Philosophie wäre, in welchem Gedankenmittel sich die philosophische Erkenntniss exacter Denkverhältnisse vermittle. Und da möchte sich wohl als Antwort ergeben, dass die exacten Denkverhältnisse wohl materiales Object des philosophischen Erkennens seien, das philosophische Verständniss derselben jedoch im Elemente idealer Denkapprehensionen sich bewege, welche, über jene Denkverhältnisse hinausgreifend, auf die Centralpunkte ihrer vielverschlungenen rhythmischen Verknüpfungen gerichtet sind und aus diesen sie zu verstehen trachten. Alle Philosophie ist wesentlich Ideologie; die im Geistdenken aufleuchtenden Ideen aber, in deren Lichte alles Erkannte auf seine letzten und höchsten Erkenntnissgründe zurückgeführt werden soll, sind Inspirationen der schwunghaft gehobenen seelischen Innerlichkeit, die ihrer Natur nach dem Selbstwollen des Menschen entzogen sind, und somit auf eine über die rationalisirenden oder religiös-moralisirenden Reflexionen Fardella's und Malebranche's hinausreichende Auffassung und Beurtheilung des geistigen Erkenntnissstrebens der Menschheit hinweisen. Als grundhaft massgebender Gesichtspunkt erscheint da nicht der Gegensatz zwischen wahrer und irrthümlicher Denkauffassung, sondern jener zwischen geistig tiefer und ungeistig flacher Denkauffassung, wobei es sich von selbst versteht, dass ein geistvolles menschliches Verständniss der Dinge immer, wenigstens nach einer gewissen Richtung hin, das dem an sich Wahren nächstkommende sein werde, während das der geistigen Tiefe entbehrende Verständniss auch dann, wenn es mit den gemeingiltigen Maximen einer richtigen, widerspruchlosen Denkauffassung ganz im Einklange ist, niemals mit dem an sich Wahren sich wird identificiren dürfen.

Fardella macht sich in Folge mangelhaft entwickelter psychologischer Grundanschauungen einer Verwechslung des Gefühles innerer Befriedigung, welche der geistige Aufschwung zu einer ideellen Wahrheitserkenntniss in sich schliesst, mit einem freien Willensverhalten schuldig,[1] und bekämpft die

[1] Cum mens amando in bono quiescit, hujuscemodi quiescentia consensus ad bonum appellatur; cum vero sistit in repraesentatione alicujus veritatis, tunc acquiescentia assensus ad verum dicitur, quia non est minus voluntarius, quam sit consensus ad bonum. L. c.

Scholastiker, welche nur in der Erkenntniss des Verum contingens, nicht aber in Bezug auf das Verum evidenter cognitum einen Willenseinfluss zugeben. Das Urtheil sei wesentlich Zustimmung zu dem im Denken erfassten Wahren, alles Zustimmen aber ein Thun des Willens. Fardella constatirt hiemit einfach nur, dass die von den Scholastikern vorgenommene Unterscheidung zwischen Intellect und Wille als zwei von einander unterschiedenen Potenzen für ihn nicht existire; sie konnte für ihn nicht existiren, da sich in der Cartesischen Doctrin das Können der Seele von ihrem Sein nicht abscheidet, dieses aber wesentlich darin besteht, cogitativ zu sein. Somit kann auch das Wollen nur einen besonderen Modus cogitandi bilden, welcher ergänzend und abschliessend zu dem im Erkennen als solchem sich darstellenden Modus cogitandi hinzutritt. Vom Wollen als Act der cogitativen Geistsubstanz hat man nach Fardella insofern zu sprechen, als die Geistsubstanz nicht gleich der körperlichen Natur einem physischen Zwange unterliegt. Sie ist vielmehr etwas an sich Indeterminirtes; man könne diese mit dem Wesen des geistigen Seins gegebene Indetermination Freiheit nennen, welche indess als blosse Indifferenz nur den alleruntersten Grad und ersten Ansatz der wahrhaften Freiheit darstelle. Zum wahren und wirklichen Freisein erhebe sich die Mens in dem Grade, als sie von dem Lichte der geistigen Evidenz oder durch die Wirksamkeit der Gnade zum Assentire Vero und Consentire Bono determinirt werde. Die Freiheit ist nicht ein Vermögen, sondern eine Qualität der Mens humana, die wie im Anstreben des Guten, so auch im Erkennen des Wahren zu Tage treten müsse. Fardella übersieht hier nur, dass die von ihm dem Geiste als erkennendem vindicirte Freiheit einzig in dem Aufschwunge des Geistes zum Standpunkte der Idee bestehe, welcher jedoch eben die Ueberwindung des Determinismus der vom Cartesianismus als Höchstes angestrebten rationalistischen Vernunftapodiktik bedeutet.

In eben dieser Freiheit des geistigen Aufschwunges zu höchsten und umfassendsten Denkconceptionen liegt nun auch die Gefahr jener schuldhaften Irrungen enthalten, welche nicht blosse Irrthümer des Verstandes sind, sondern die Bedeutung sittlicher Selbstentscheidungen haben für oder wider dasjenige, was wir als heilige Wahrheit des Lebens zu ehren haben.

Neben der aus einem göttlichen Anhauche entspringenden Begeisterung für die höchsten Güter der Erkenntniss gibt es auch einen von leidenschaftlicher Schwärmerei für trügliche Gedankenidole inspirirten Enthusiasmus, welcher die Quelle der verhängnissvollsten Irrungen ist und nach Augustins Worten[1] das in die Seelen hineinstrahlende Licht der Wahrheit in Finsterniss sich verkehren macht. Weder Malebranche noch Fardella vermochten, der Eine einem passivistischen Illuminismus huldigend, der Andere in den Conceptionen eines rationalistischen Determinismus befangen, sich hierin als richtige Interpreten Augustins zu erweisen. Fardella erfasste insgemein nicht die sittliche Wurzel und Bedeutung der auf höchste Dinge abzielenden geistigen Denkbestrebungen; Malebranche machte sich, wie wir aus seinen oben angeführten Worten entnahmen, einer ungerechtfertigten Identification der nach seinem Dafürhalten unzulänglichen Denkbestrebungen, in welchen nicht das ausreichende Maass von Denkanstrengung aufgeboten wird, mit von schuldhaften Motiven inspirirten Denkirrungen schuldig.

§. 11.

Fardella bekennt von sich, dass er erst von da an, als er den Einfluss des Willens auf das Urtheilen erkannt, das eigentliche Wesen des Urtheiles verstehen und von der blossen Exposition des Inhaltes einer einfachen Perception unterscheiden gelernt habe.[2] Der eine empirische Wahrnehmung ausdrückende Satz: ‚die Rose ist roth‘ ist kein Urtheil, sondern einfach nur die Enunciation des Inhaltes einer Wahrnehmung. Zum Urtheil gehört wesentlich die Perception einer Congruenz oder Incongruenz zwischen Subject und Prädicat der Aus-

---

[1] Aug. Quant. an., c. 32, n. 75: Appetitio intelligendi ea quae vere summeque sunt, summus aspectus est animae, quo perfectiorem, meliorem rectioremque non habet . . . Quod qui prius volunt facere, quam mundati et sanati fuerint, ita illa luce reverberantur veritatis, ut nil boni, sed etiam mali plurimum in ea putent esse, atque ab ea nomen veritatis abjudicent, et cum quadam libidine et voluptate miserabili in suas tenebras, quas eorum morbus pati potest, medicinae valedicentes refugiant.

[2] O. c. I, Pars 3, prop. 1.

sage,[1] und dies ist der dem Verstande zufallende Antheil am Urtheile, welches aber nicht in Kraft jener Perception, sondern in Folge der Acquiescenz des beim Ergebniss der Perception stehen bleibenden Willens endgiltig zu Stande kommt. Auch in der ratiocinativen Thätigkeit handelt es sich um die Perception einer Proportio aequalitatis aut inaequalitatis, mit dem Unterschiede jedoch, dass im Urtheile Proportiones inter res, im Ratiocinium aber Proportiones zwischen den in den Urtheilen ausgedrückten Proportiones Gegenstand der Perception sind. Die ratiocinative Thätigkeit ist wesentlich syllogistisch.[2] Der Syllogismus heisst Syllogismus demonstrativus, wenn die Verbindung der Extrema mit demselben Medium klar und deutlich erkannt wird; Syllogismus topicus, wenn jene Verbindung nur dunkel percipirt wird; wird die Verbindung blos auf Gottes Wort und Zeugniss hin angenommen, so ist ein Syllogismus theologicus vorhanden. Rationale und gläubige Gewissheit werden überhaupt von Fardella scharf auseinandergehalten; die supranaturalen Objecte des christlichen Glaubens sind kein Gegenstand philosophischer Forschung und Erkenntniss, da wir uns von denselben keine klaren und deutlichen Begriffe zu bilden im Stande sind.[3]

Auf die Erzielung klarer und deutlicher Erkenntniss zweckt alle wissenschaftliche Untersuchung ab, deren Vehikel die analytische Methode ist, welche auch, sofern die Auffindung des Wahren ihr Ziel ist, Methodus inventionis heisst.[4] Das Wahre erschliesst sich uns so weit, als es uns durch das Mittel der Aufmerksamkeit und der inquisitiven Prüfung gelingt, in den Bereich der reinen Rationalität vorzudringen; die Vernachlässigung jener beiden Mittel ist Ursache, dass die Skeptiker an der Möglichkeit Wahres zu finden völlig verzweifeln, während umgekehrt die Dogmatiker hohle Fictionen ungeprüft als Wahr-

[1] Ut cum percipio congruentiam et aequalitatem inter octo et bis quatuor, aut mihi repraesento incongruentiam et inaequalitatem inter totum et partem; et haec est, quae proprie dicitur judicium ex parte intellectus. L. c.

[2] O. c. I, Pars 4, prop. 1 et 2.

[3] Relationes in Deo excedunt captum nostrum, quarum nullum clarum et distinctum conceptum habemus, quapropter ad philosophicum ratiocinium minime spectant. O. c. I, Pars 2, prop. 2.

[4] O. c. I, Pars 5.

heit hinnehmen. Das Richtige ist, dass wir allerdings unzählige Dinge nicht wissen, sehr Vieles rationabiliter anzweifeln müssen; daneben gibt es aber Anderes, was uns auf Grund einer rationalen Inquisition unzweifelhaft feststeht. Die rationale Gewissheit geht uns allüberall auf, wo wir zu den Differentiis ultimis rerum vordringen. Wir wissen klar und deutlich, was Gott, was der endliche Geist, was der Körper als solcher ist, weil wir die distinctiven Attribute dieser Res zweifellos erkennen, während es uns nicht gelingt, die grundhaften und primären unterscheidenden Bestimmtheiten so vieler in der sinnlichen Erfahrung sich uns darbietender Körperbildungen, Combinationen und Bewegungen zu erfassen. Grund dessen ist, dass wir hier mit der reinen Vernunft nicht ausreichen, sondern von den sinnlichen Wahrnehmungen abhängig und an Experimente angewiesen sind, welche uns die Erfassung der distinctiven Attribute eines bestimmten, eigenartig modificirten Dinges nicht absolut verbürgen. Wir sehen uns hier sonach an Hypothesen angewiesen; wir greifen auf Grund der durch den sinnlichen Augenschein und experimentale Erforschung uns dargebotenen Facta zu solchen Annahmen, welche uns für die phänomenale Seite des Dinges die natürlichsten, einfachsten und ungezwungensten Erklärungsgründe darbieten. Die physikalischen Hypothesen stützen sich durchgehends auf mechanistische Erklärungsprincipien; es wird eine bestimmte mechanische Harmonie und Proportion der Theile eines bestimmten Körpergebildes angenommen, unter deren Voraussetzung das am Dinge sinnlich Wahrgenommene sich am besten erklärt. Vage, unsichere, in unbestimmten Allgemeinheiten sich bewegende Erklärungsprincipien sind nicht zuzulassen; die hypothesische Annahme muss eine klare und distincte Gedankenconception enthalten, welche eine rationale Gewissheit für sich hat; sie muss ferner so beschaffen sein, dass sie zur allseitigen Erklärung der phänomenalen Beschaffenheit des Dinges ausreicht. Selbstverständlich hat endlich die einfachere Hypothese den Vorzug vor künstlich complicirten Hypothesen, weil die göttliche Weisheit allenthalben die einfachsten Mittel zur Verwirklichung ihrer Absichten wählt. Fardella will die physikalische Weltlehre des Cartesius durchaus nicht für eine vollkommen gelungene Welterklärung ausgeben; ja er zweifelt, ob angesichts der

Unermesslichkeit des Universums einerseits, der ins Unendliche gehenden Theilbarkeit des Kleinsten anderseits die geistigen und sinnlichen Erkenntnissmittel des Menschen je ausreichen werden, eine schlechthin genügende Erklärung des sichtbaren Weltganzen und seiner einzelnen Theile zu Stande zu bringen; so viel stehe jedoch fest, dass die durch Cartesius zur Geltung gebrachten methodologischen Principien der Naturforschung die richtigen seien und die Wege einer wahrhaft rationalen Weltkunde weisen. Ein wichtiges Mittel zur Effectuirung der durch jene methodologischen Principien ermöglichten Ergebnisse ist die Mathesis, mittelst welcher die durch Experimentalforschung aufgedeckten Sachverhalte auf die Gesetze der Mechanik, auf die geometrischen Figuren und Proportionen zu reduciren sind, um möglichst exacte Erklärungsprincipien der physikalischen Erscheinungen zu gewinnen. Fardella exemplificirt den aus der Verbindung der Mathesis mit der experimentalen Forschung zu erzielenden Wahrheitsgewinn durch den von Cartesius gegen Gassendi erbrachten Beweis, dass das Licht nicht ein Körper, sondern blos ein Modus der feinsten körperlichen Substanz sei.

Fardella bezeichnet die analytische Methode als die Methode der wissenschaftlichen Forschung, und stellt ihr jene der lehrhaften Exposition gegenüber,[1] deren Aufgabe es sei, die auf analytischem Wege entdeckten Wahrheiten dem Verständniss der Jünger der Wissenschaft zu vermitteln. Die synthetische Methode ist zwar ungleich fasslicher als die analytische,[2] hat aber nur didaktischen Werth und eignet sich nicht zur Ent-

---

[1] Ganz so heisst es auch in der von Nicole und Arnauld unter dem Titel: L'art de penser, gemeinsam edirten Logique de Port-Royal: Il y a deux sortes des méthodes: l'une, pour découvrir la vérité, qu'on appelle analyse ou méthode de résolution, et qu'on peut aussi appeller méthode d'invention; et l'autre, pour la faire entendre aux autres, quand on l'a trouvée, qu'on appelle synthèse ou méthode de composition, et qu'on peut aussi appeller méthode de doctrine. Part. IV, chap. 2.

[2] Doctrinae methodus dicitur, quae a partibus componendo ad totum compositum ducit, in qua non supponitur quidem jam factum aut inventum, quod quaeritur sed optime datum a quaesito secernitur. Hinc patet, quam methodus compositionis facilior sit methodo resolutionis; etenim facilius est cognoscere partes, quae sunt simpliciores, quam intelligere totum, quod est magis compositum, minusque simplex. O. c. I, Pars 5, p. 431.

deckung neuer, sondern nur zur Aufhellung bereits erkannter Wahrheiten. Fardella erläutert den Unterschied beider Methoden an dem Gegensatze zwischen der demonstrativen Lehrweise der sogenannten niederen Mathematik und der inquisitiven Verfahrungsweise der Analysis oder höheren Mathematik.[1] Die Herabdrückung der synthetischen Methode zur Bedeutung eines blossen Lehrmittels ist charakteristisch für den Denkstandpunkt der Cartesischen Schule; zugleich fällt auch in der Auffassung der analytischen Methode die Coincidenz der angestrebten klaren und deutlichen Erkenntniss mit der Apprehension exacter Gedankenverhältnisse auf, womit wohl der vorwiegend mathematische Denkhabitus jener Schule auffälligst constatirt ist. Die Gemeinsamkeit der Forschungsmethode in Bezug auf Objecte der Körperwelt und Geisterwelt wird durch den allem intellectiven Erkennen gemeinsamen Charakter eines geistigen Sehens — denn dies ist ja das klare und deutliche Erkennen — vermittelt; Fardella bekennt übrigens, dass er die Aufzeigung einer die drei Forschungsgebiete der Philosophie, Mathematik und Physik umfassenden Inventionsmethode für eine schwierige Sache halte, in deren Behandlung er, weil ohne Vorgänger, sich auf sich selber angewiesen sehe.[2]

§. 12.

An die Stelle der Unterscheidung zwischen Methodus inventionis und Methodus doctrinalis, welche beide in einem

[1] Quicquid a vulgari geometria vel arithmetica proponitur, composita methodo demonstratur, jam supponens notas aliquas primas veritates et constructiones, quas in theorematum demonstratione et problematum solutione adhibet, quamvis veteres geometrae mediante analysi illustriores mathesis theoreticae veritates invenerint. Hinc quae ipsi prospero successu analytice excogitarunt, posteris reliquerunt, modo tamen et artificio, quo invenerunt, retento, sane non absimiles illi, qui dum januam aperit, clavem callide absconderet. Ibid.

[2] Pro singulis speciebus veritatis (philosophicae, mathematicae, physico-mathematicae) specialem quamdam analysin et theoriam, quantum vires suppetunt, tradam; res quidem maxime ardua, de qua nullus vulgaris dialecticus aliqua saltem innuere somniavit. Ego autem quoddam hujus analyticae artis specimen contracto stilo exponam, et praecipue innuam, quae ex ipsomet philosophandi usu et seria animi contractione insigniorumque philosophorum assidua lectione potius quam praeceptis didici. O. c. I., p. 288.

rein äusserlichen Verhältniss zu einander stehen, ist für das entwickeltere philosophische Denken die Unterscheidung zwischen inductivem und deductivem Denkverfahren getreten, welche beide innerlich auf einander bezogen sind und in ihrem Verhältniss zu einander die Aufeinanderbeziehung von Wirklichkeit und Idee der Dinge reflectiren. Eine geistige Apprehension beider Verfahrungsweisen und ihrer Wechselbeziehung scheint wohl einigermassen in dem durchzuleuchten, was wir oben Fardella über die hypothetische Erklärung der phänomenalen Thatsächlichkeiten der sichtbaren Wirklichkeit bemerken hörten; da es ihm aber nur um die Gewinnung mechanistischer Erklärungsprincipien der phänomenalen Thatsächlichkeiten zu thun war, so konnte bei ihm der wahre und echte Begriff der Induction gar nicht zum Durchbruche kommen, und demzufolge auch die durch den Begriff der Induction involvirte Idee des deductiven Denkverfahrens keinen Werth und keine Bedeutung haben. Er vermochte sich überhaupt nicht zum Gedanken einer die sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit gleichmässig umfassenden philosophischen Methode durchzuringen; die Möglichkeit dessen war durch die dem Cartesianismus eigenthümliche schroffe Auseinanderscheidung der Geisterwelt und Körperwelt ausgeschlossen. Es konnte ihm daher auch nicht in den Sinn kommen, dass dasselbe Inductionsverfahren, durch welches die den Erscheinungen und Vorgängen der sichtbaren Wirklichkeit als Erklärungsgründe zu Grunde liegenden Ursachen und Gesetze erschlossen werden, auch zur Erweisung des Daseins einer übersinnlichen Wirklichkeit dienen könne; hiezu war in der That auch kein Bedürfniss vorhanden, wenn das Dasein des Geistes, des unendlichen sowohl als des endlichen, für etwas unmittelbar durch sich selber Gewisses galt, während umgekehrt die Existenz der Körper als etwas dem philosophischen Zweifel Anheimgegebenes angesehen wurde, so dass kein giltiger Schluss vom Vorhandensein der sinnlichen Wirklichkeit auf die Realität einer übersinnlichen Wirklichkeit möglich schien. Die Idee des auf dem Wege der Induction erschlossenen übersinnlichen Wirklichen wird freilich unmittelbar aus der Lichtnatur des Geistes herausgesetzt und in das der menschlichen Seele zum Gegenstande der Erfahrung Gewordene hineingeschaut; und insofern das philosophische Erkennen und Verstehen wesentlich

in der Explication des Idealgehaltes des menschlichen Denkens besteht, verhält sich das Inductionsverfahren, welches auf Erweisung überempirischer Wirklichkeiten ausgeht, als Vorstufe der philosophischen Denkthätigkeit im engeren Sinne; daher dann mit Recht die inductive Methode nicht so sehr als die eigentliche Methode des philosophischen Erkennens, denn vielmehr als das Vehikel einer rationalen Naturerkenntniss zu bezeichnen ist.

In diesem Sinne wurde sie seinerzeit zunächst von Vico gewürdigt, welcher sie dem Cartesianismus gegenüber als die echte Methode der Naturforschung empfahl, und nicht wie die Cartesianer im Calcul, sondern im Experiment das eigentliche Vehikel einer Bereicherung der Naturkunde mit neuen Erkenntnissen sah.[1] Er will sonach dem von Fardella gepriesenen analytischen Inventionsverfahren das synthetische Verfahren substituirt wissen, und behauptet im directen Gegensatze zu Fardella, dass nicht das analytische, sondern das synthetische Verfahren zur Gewinnung neuer Erkenntnisse verhelfe.[2] Freilich versteht er unter beiden Verfahrungsweisen etwas ganz Anderes als Fardella, und es ist überdies sehr die Frage, ob er, dem überhaupt das Gebiet der Physik fast völlig fremd war, nicht auch den Werth der Mathematik als physikalischen Denkinstrumentes und Erkenntnissmittels allzusehr unterschätzt habe. Man könnte nicht mit Unrecht dafürhalten, dass er in einen der philosophischen Weltlehre der Cartesianer entgegengesetzten Irrthum verfallen sei, und im Bestreben, den mathematisch-physikalischen Determinismus von derselben ferne zu halten, in allgemeinen

---

[1] Id curarunt in nostra Italia maxime Galilaeus et alii praeclarissimi physici, qui antequam methodus geometrica in physicam importaretur, innumera et maxima naturae phaenomena hac ratione explicarunt. Id curant unum sedulo Angli, et ob id ipsum physicam methodo geometrica publice docere prohibentur. Vico, Antiq. Ital. sap., cap. 7, §. 4.

[2] Est in metaphysica genus rerum quod extensum non est, est tamen capax extensionis. Non id videt Cartesius, qui analyticorum more materiam creatam ponit ac dividit. Vidit autem Zeno, quia a mundo formarum, quem homo sibi per synthesin e punctis condit, de mundo solidorum, quem Deus creaverat, disserere studuit. L. c. (Ueber die sogenannten Zenonischen Punkte vgl. meine Schrift: G. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher S. 9 und 66.)

Anschauungen von den metaphysischen Erklärungsgründen der sichtbaren Wirklichkeit bereits das reale Verständniss derselben zu besitzen geglaubt habe, während in Wahrheit Philosophie und Physik in dasselbe sich theilen, allerdings nicht in jener Weise, wie Cartesius es versteht, welcher den Physiker unmittelbar auch schon Metaphysiker sein lässt. Beide theilen sich vielmehr in das ihnen gemeinsame Betrachtungsobject derart, dass es der Physiker von Seite seiner Selbstdarstellung in der sinnlichen Wirklichkeit, der Philosoph von Seite seiner Idee ins Auge fasst. Nur kommt die Idee der Natur nicht in allgemeinen ontologisch-metaphysischen Grundanschauungen von Wesen und Natur des Körperlichen, sondern in der geistigen Apprehension des von Vico nicht erkannten Wesensgedankens der Natur zum Ausdrucke. Für Vico ist die sichtbare Wirklichkeit nur ein Complex von Gebilden und Erscheinungen, deren inneres Wesen ihm in die geheimnissvollen Tiefen der göttlichen Schaffensthätigkeit versenkt erscheint; uns bieten sie sich nur nach ihrer sinnlich vernehmbaren Seite dar, die wir in die Formen der ästhetisch gebildeten Anschauung zu fassen und in dieser Fassung als plastische Ausdrücke göttlicher Gedanken zu verstehen haben. Indem wir sie derart fassen und verstehen, bringen wir sie denkend in uns selbst hervor und wiederholen geistig den göttlichen Bildneract, kraft dessen die unsichtbaren punctuellen Einheiten, aus welchen das sichtbare Ding zusammengesetzt ist, zu einem eigenartig gestalteten Ganzen sich vereinen; Vico nennt deshalb jenen geistigen Fassungsact einen synthetischen Denkact, welchen er dem vom Intellecte zu unterscheidenden menschlichen Ingenium attribuirt. Das Ingenium ist seinem allgemeinen Wesen nach die bildnerische Anlage des menschlichen Geistes, vermöge welcher der Mensch zur künstlerischen Reproduction der in den göttlichen Werken ausgedrückten göttlichen Gedanken befähiget ist; es kann nur in Folge göttlicher Inspirationen activ werden, und ist von diesen so sehr abhängig, dass seine Thätigkeit gar nicht mehr als Activität des menschlichen Geistes selber, sondern nur als Thätigkeit dessen erscheint, der, wie er die Dinge hervorbringt, so auch die Gedanken derselben im menschlichen Geiste causirt. Nach dieser Seite tritt sonach eine gewisse Denkverwandtschaft Vico's mit Malebranche

hervor;[1] er unterscheidet sich jedoch von diesem, sowie von der gesammten Cartesischen Schule grundhaft durch seine Betonung alles höheren Erkennens als eines ingeniösen Thuns, welches er an die Stelle der rationalen Vernunftapodiktik des Cartesianismus treten lässt. Das sogenannte klare und deutliche Erkennen erscheint ihm in der von den Cartesianern demselben gegebenen Auffassung als eine Flachheit[2] und die auf Erzeugung desselben abzielende Methodik des Cartesianismus als eine engherzige Beschränkung des freien Waltens des Genius im Menschen;[3] so wie er auch die Verkennung des Werthes und der Bedeutung der Imagination als Excitation geistig tiefer Anschauungen tadelt.[4] Die Imagination ist das Mittel der Vergegenwärtigung und Verbildlichung der ideellen Wahrheiten, die uns eben nur auf diesem Wege anschaulich werden; darum sind die schönen Künste unumgängliche Bildungsmittel des menschlichen Geistes, und ihre classischen Hervorbringungen als Offenbarungen des Ewigen im menschlichen

[1] Nur weiss Vico mit dieser Lehre Malebranche's die Anknüpfungen desselben an den Ausgangspunkt der cartesischen Philosophie nicht zu vereinbaren: Si haec acerrimus Malebranchius vera esse contendit, miror, quomodo primum Renati Cartesii verum concedat: Cogito ergo sum; cum ex eo, quod Deus in me ideas creat, conficere potius debeat: ,Quid in me cogitat, ergo est; in cogitatione autem nullam corporis ideam agnosco; id igitur, quod in me cogitat, est purissima mens, ergo Deus. Antiq. Ital. sap., cap. 6.

[2] Si quis in clara et distincta mentis idea rem perspexisse confidat, facile fallatur, et saepe rem distincte nosse putaverit, cum adhuc confuse cognoscat, quia non omnia, quae in re insunt et eam ab aliis distinquunt, cognovit. At si critica face locos topicae omnes perlustret, tunc certus erit se rem clare et distincte nosse, quia per omnes quaestiones, quae de re proposita institui possunt, rem versavit; et per omnes versasse topica ipsa critica erit. O. c. I, cap. 7, §. 4.

[3] Methodus ingeniis obstat, dum consulit facilitati, et curiositatem dissolvit dum providet veritati. Nec geometria acuit ingenium, quum methodo traditur, sed quum vi ingenii per diversa, per alia, multijuga in usum deducitur. Et ideo non analytica sed synthetica via eam addisci desiderabam; ut componendo demonstraremus, h. e. ne inveniremus vera, sed faceremus. Invenire enim fortunae est, facere autem industriae. L. c.

[4] Neque per numeros, neque per species, sed per formas eam (scil. methodum) tradi desiderabam, ut si minus ingenium inter discendum excoleretur, phantasia firmaretur tamen, quae ita est ingenii oculus, ut judicium est oculus intellectus. Ibid.

Zeitleben eine lebendige Culturtradition, deren Bedeutung weit über den von den Cartesianern an sie gelegten Maassstab der Werthschätzung hinausreicht. Der von Vico hiemit ausgesprochene Tadel trifft auch Fardella, sofern dieser Poesie und Eloquenz nur von Seite der durch ihre Hervorbringungen zu erzielenden Wirkungen, nicht aber um ihrer selbst zu würdigen weiss.[1] Es ist, mit Einem Worte, der abstracte Vernunftrationalismus, welchen Vico im Cartesianismus bekämpft, und welchem er den Mangel an Apperceptionsfähigkeit für die Offenbarungen des Ewigen und Göttlichen in der lebendigen Wirklichkeit des geschichtlichen Menschheitsdaseins zum Vorwurfe macht. Gerade die sinnlich empirische Naturwirklichkeit, deren vollkommener Durchgeistung mittelst des reinen Vernunftbegriffes nach Fardella's oben angeführten Erklärungen unüberwindliche Schwierigkeiten sich in den Weg stellen, erscheint bei Vico als das perpetuirliche Medium und Vehikel geistiger Weckung und Anregung zur geistigen Erfassung höchster Wahrheiten, welche sich aber freilich nicht auf das unerforschliche innere Wesen der sinnlichen Dinge, sondern auf das Walten und Wirken der durch das Medium der sichtbaren Wirklichkeit dem Menschen sich offenbarenden Gottheit und auf die geistig moralische Ordnung des im geschichtlichen Progresse sich entfaltenden zeitlichen Menschheitsdaseins sich beziehen. Damit wird nun allerdings die philosophische Betrachtung auf ein ganz anderes Gebiet hinübergelenkt; an die Stelle der von den Cartesianern angestrebten philosophischen Welt- und Naturkunde tritt die Menschen- und Völkerkunde — statt der Bewegungsgesetze der räumlich ausgedehnten Körperlichkeiten, deren Erforschung den Physikern anheimgegeben wird, sollen die Gesetze des menschlichen Zeitlaufes erforscht werden, an

[1] Vgl. Fardella, An. hum. nat., p. 183 ff.: Si rhetoricae et poeseos institutum, metam ac finem consulamus, maximas utilitates hujusmodi disciplinae conferunt, atque commoda non pauca conferunt . . . Oratoriae artis finis praecipuus est veritati patrocinari, virtutes promovere, vitia profligare, oppressae innocentiae defensionem recipere . . . Poesis idem sonat ac fictio; est enim ingeniosa ac solers quaedam ars, quae dum humanas actiones effingit congruisque carminibus exprimit, ad vitam instituendam, ad mores nempe aut perficiendos aut emendandos pro viribus tendit etc.

die Stelle der Natur tritt als philosophisches Betrachtungsobject unmittelbar der Mensch selber. Gemeinsam ist beiden differenten Richtungen und Anschauungsweisen die Beziehung ihres specifischen Betrachtungsobjectes auf die allwirkende göttliche Causalität; wie der Cartesischen Weltlehre die Kenntniss der immanenten Bewegungs- und Gestaltungsprincipien der Körperwelt noch völlig fehlte, ermangelte auch Vico's Geschichtsphilosophie noch völlig der Advertenz auf die in vielfältigster Diversität gegebenen selbstigen Principien der individuellen Gestaltungen des geschichtlichen Zeitlebens der Menschheit. Darin tritt aber ein bedeutsamer Unterschied zwischen Vico und der Cartesischen Doctrin hervor, dass er gegenüber der in den Gedanken einer kosmischen Unendlichkeit sich verlierenden Cartesischen Weltlehre das Bedürfniss einer Sammlung und Concentrirung der philosophischen Weltbetrachtung in der Idee des Menschen zur energischen Geltung brachte. Darum zwecken auch alle seine methodologischen Anweisungen auf Menschenbildung ab; Regeln zur Auffindung des Wahren, wie Fardella sie zu entwickeln versuchte, scheinen ihm überflüssig, da, wie es ihn bedünken will, der geistig geweckte Mensch, wofern ihm die Richtung auf die wahren Ziele eines menschenwürdigen Strebens gegeben worden, in der Anstrebung derselben sich von sich selbst zurechtzufinden wissen werde. Nicht Regeln zur Auffindung der im Menschheitsdasein allgegenwärtigen Wahrheit, sondern zur fruchtbaren Erweiterung des Wissens, d. i. der Erkenntniss der vielfältigsten Wechselbezüge des Wahren erscheinen ihm als ein Bedürfniss, welchem aber gerade die über der Kritik die Topik vernachlässigende Cartesische Doctrin nicht gerecht zu werden gewusst habe.

Obschon Vico nirgends Fardella namentlich vorführt, darf man doch immerhin annehmen, dass seine Polemik gegen den Cartesianismus zum nicht geringen Theile Fardella galt, sofern dieser einer der ersten und namhaftesten Vertreter des Cartesianismus in Italien und für die Verbreitung desselben als öffentlicher Lehrer und als Schriftsteller thätig war. Ob Fardella von aussen gehemmt, oder weil er zu keinem förmlichen Abschlusse seiner philosophischen Bestrebungen kam, seine beiden am weitesten ausgreifenden Werke unvollendet liess, lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden; vielleicht hatte

er das Gefühl, dass die Cartesische Doctrin nach jenen Seiten, welche ihn in seiner Wirksamkeit als öffentlicher Lehrer am meisten beschäftigten, durch Leibnizens und Newtons Auftreten bereits überholt sei, und stand desshalb von der vollständigen Ausführung seiner philosophischen Encyklopädie sowohl, als auch seiner Theorie der Mathesis ab. Er nimmt in Folge dessen in der Geschichte des Cartesianismus als solchen nur eine secundäre Stelle ein; seine Hauptbedeutung beruht in dem Einflusse, welchen er als Vertreter und Verbreiter der Cartesischen Doctrin auf seine Landsleute ausübte. Um dieses Einflusses willen behauptet er eine wesentliche Stelle in der Geschichte der geistigen Bewegungen seines Vaterlandes, und repräsentirt eine bedeutsame Entwicklungsphase der italienischen Philosophie in den letzten Decennien des siebzehnten Jahrhunderts.

XXI. SITZUNG VOM 11. OCTOBER 1882.

Das c. M. Herr Prof. Dr. Wilhelm Tomaschek in Graz legt eine für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung: ‚Zur historischen Topographie von Persien. I. Die Strassenzüge der Tabula Peutingerana' vor.

Von Herrn Johann Schmidt, Gymnasial-Professor in Wien, wird eine Abhandlung: ‚Ueber Grillparzer. Eine metrische Studie' überreicht mit dem Ansuchen, dieselbe in die Sitzungsberichte aufzunehmen.

Die Abhandlung wird einer Commission zur Begutachtung zugewiesen.

Herr Eduard Wertheimer, Professor an der königl. ung. Rechts-Akademie in Hermannstadt, übersendet eine Abhandlung: ‚Heirath der Erzherzogin Marie Louise mit Napoléon I.' mit der Bitte um ihre Aufnahme in die akademischen Schriften.

Die Abhandlung wird der historischen Commission übergeben.

Das w. M. Herr Prof. Dr. Friedrich Müller stellt mit dem ausländischen Ehrenmitgliede Herrn Prof. Dr. Rudolf von Roth den Antrag auf Unterstützung einer herzustellenden neuen Ausgabe des Avesta.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Ackerbau-Ministerium, k. k.: Statistisches Jahrbuch für 1879, II. Heft; — für 1880, II. Heft; — für 1881, I. und III. Heft. Wien, 1882; 8⁰.

Akademie der Wissenschaften, königliche: Öfversigt af Förhandlingar. 39. Jahrgang, 1, 2, 3 und 4. Stockholm, 1882; 8⁰.

Bibliothèque de l'École des Chartes: Revue d'Érudition. XLIII[e] année 1882, 4[e] livraison. Paris, 1882; 8⁰.

Central-Commission, k. k. statistische: Statistisches Jahrbuch für das Jahr 1879. VII. Heft, 2. Abtheilung. Wien, 1882, 8⁰. — für das Jahr 1881. I. Heft, 2. Abtheilung. Wien, 1882; 8⁰. — Ausweis über den auswärtigen Handel der österr.-ungar. Monarchie im Jahre 1881. Wien, 1882; 4⁰. — Nachrichten über Industrie, Handel und Verkehr. XXIV. Band, 1. Heft. Wien, 1882; 8⁰.

Ferdinandeum für Tirol und Vorarlberg: Zeitschrift. Dritte Folge. XXVI. Heft. Innsbruck, 1882; 8⁰.

Genootschap, het Bataviaasch van Kunsten en Wetenschappen: Notulen. Deel XIX, 1881, Nos. 2—4. Batavia, 1881; 8⁰. — Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel XXVII, Aflevering 1—5. Batavia, s' Hage, 1881—1882; 8⁰. — Verhandelingen. Deel XLI, derde Aflevering. Batavia, s' Hage, 1881; 4⁰. Deel XLII, 1[e] Stuk. Batavia, s' Hage, 1881, 4⁰. Deel XLIII. Leiden, 1882; 4⁰. — Tabel van oud- en nieuw-indische Alphabetten, door K. F. Holle. Batavia, s' Hage, 1882; 4⁰.

Geschichts- und Alterthums-Verein zu Leisnig: Mittheilungen. VI. Heft. Leisnig, 1881; 8⁰.

Gesellschaft für Beförderung der Geschichts-, Alterthums- und Volkskunde von Freiburg, dem Breisgau und den angrenzenden Landschaften: Zeitschrift. V. Band, 3. Heft. Freiburg im Breisgau, 1882; 8⁰.

— fürstlich Jablonowski'sche zu Leipzig: Preisschriften. XXIII. F. O. Weisse, Die griechischen Wörter im Latein. Leipzig, 1882; 4⁰. — Jahresbericht. Leipzig, März 1882; 8⁰.

— historische und antiquarische in Basel: Beiträge zur vaterländischen Geschichte. N. F. I. Band, der ganzen Reihe XI. Band. Basel, 1882; 8⁰.

— der Wissenschaften, königliche zu Göttingen: Abhandlungen. XXVIII. Band, 1881. Göttingen, 1882; 4⁰.

— der Wissenschaften, oberlausitzische: Neues lausitzisches Magazin. LVIII. Band, 1. Heft. Görlitz, 1882; 8⁰.

Instituut, koninklijk voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië: Bijdragen. Vierde Volgreeks. V. Deel, 3[e] Stuk. 's Gravenhage, 1881; 8⁰. VI. Deel, 1[e] Stuk. s' Gravenhage, 1882; 8⁰.

Johns Hopkins University: Circulars. Nr. 17. Baltimore, 1882; 4⁰.

Mittheilungen, archäologisch-epigraphische aus Oesterreich. Jahrgang VI, Heft 1. Wien, 1882; 8⁰.

Rostock, Universität: Akademische Schriften aus dem Jahre 1881—1882. 28 Stücke 8⁰ und 4⁰.

Société royale des antiquaires du Nord: Mémoires. N. S. 1881. Copenhague; 8⁰. — Aarbøger. 1881. IV. Hefte. Kjøbenhavn, 1882; 8⁰. 1882. I. Hefte. Kjøbenhavn, 1882; 8⁰.

Society the Asiatic of Bengal: Proceedings. Nos. V and VI. Mai and June 1882. Calcutta, 1882; 8⁰. — Journal. Vol. LI, Part I, No. 2. 1882. Calcutta, 1882; 8⁰. — Bibliotheca indica. N. S. Nos. 478—481. Calcutta, 1882; 8⁰.

— the royal Asiatic of Great Britain and Ireland: The Journal. N. S. Vol. XIV, Parts II and III. London, 1882; 8⁰.

Teylers godgeleerd Genootschap: Verhandelingen rakende den natuurlijken en geopenbaarden Godsdienst. N. S. X. Deel, 1e en 2e Stuk. Haarlem, 1882; 8⁰.

Verein für Geschichte und Alterthümer zu Stade: Archiv. Band 8 und 9 für das Jahr 1880 und 1881. Stade, 1881—1882; 8⁰. — Das älteste Stadtbuch von 1286. Heft 1. Stade, 1882; 8⁰.

Zur historischen Topographie von Persien.

Von

Wilhelm Tomaschek,

correspondirendem Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

I.

Die Strassenzüge der Tabula Peutingerana.

Die Forscher, welche sich bisher mit der Tabula Peutingerana beschäftigt haben, lassen, wenn wir von einigen schwachen und missglückten Anläufen absehen, das XI. Segment, welches den äussersten Osten des den Alten bekannten Erdraumes umfasst, unerklärt. In der That fordern weder die meist unbekannten Ortsnamen, noch auch die trotz ihrer anscheinenden Bestimmtheit so räthselhaften Distanzangaben zu einer kritischen Untersuchung heraus. Wenn wir nun den Versuch wagen, auch diesen brach liegenden Theil einer der merkwürdigsten historisch-geographischen Urkunden auszunützen, so geschieht dies in der Ueberzeugung, dass in dem betreffenden Segment eine durchaus beachtenswerthe topographische Quelle hohen Alters, das Fragment eines Itinerars aus der Zeit der Seleukiden, vorliegt. Mit völliger Sicherheit lässt sich allerdings nicht erhärten, in welchem Jahr oder Decennium das zugrunde liegende, in der Tabula entstellt und verkürzt niedergelegte Schriftstück verfasst worden; dass es jedoch in die ältere Periode des seleukidischen Reiches zurückreicht, etwa in die Zeit des dritten Antiochos, welcher Dynast noch ganz Ariana beherrschte und mit den indischen Fürsten lebhafte Beziehungen unterhielt, darüber kann dem ganzen Wesen des Schriftstückes nach kein Zweifel herrschen, trotz einiger Zuthaten aus späterer Zeit, die offenbar den Redactoren der sogenannten Weltkarte des Augustus zugeschrieben werden müssen, z. B. der Zusatz Parthorum bei Ecbatana und die angebliche ara Augusti an der malabarischen Küste bei Muziris. Die Wegvermessung des parthischen Reiches, welche Isidoros von Charax zum Verfasser

hat, ist um ein Jahrhundert jünger als die der Tabula zugrunde liegende Urkunde; letztere ergänzt demnach eine wesentliche Lücke in der topographischen Kunde des hellenistischen Orients. Wir haben nicht vor, die Ortsnamen, welche Indien zugehören und die durch den Ravennaten eine ausgiebige Ergänzung erfahren, im Folgenden zu erläutern, sondern beschränken uns auf jene, welche dem Boden Arianas zufallen.

Die Zahlen zwischen den einzelnen Stationen Arianas bedeuten nicht, wie in den übrigen Segmenten, römische Milia, sondern persische Parasangen zu 30—35 Stadien. Im Allgemeinen entspricht dieser Maasseinheit auch der Farsach der arabischen Geographen. Die Vergleichung der Distanzen der Tabula mit jenen der arabischen Itinerare, sowie mit den in der Gegenwart, namentlich durch englische Touristen ermittelten Wegdistanzen erweist sich demnach gelegentlich bei der Feststellung der Stationen als die beste Controle. Es wird jedoch rathsam sein, nicht überall und einzig den durch flüchtige Schrift übermittelten Zahlangaben blindlings zu vertrauen: denn gerade bei dem letzten Segment scheinen sich die Abschreiber am meisten beeilt zu haben; der entfernte Orient schien der Flüchtigkeit leichter Spielraum zu gönnen; an Stelle genauer Wegbeschreibung sind mit Vorliebe summarische Angaben gesetzt; manche Wege, die noch dem Ravennaten vorlagen, sind auf Peutinger's Exemplar gänzlich weggelassen; es fehlt die Nomenclatur der Gebirge, die, wie sich aus einer Stelle des Orosius ergibt, ursprünglich manches Detail geboten hatte; es fehlen endlich zahlreiche Völkernamen.

Das planmässige Verfahren, welches wir bei der Erklärung des Segments zum ersten Male anwenden, führt bei einer ziemlichen Anzahl von Positionen zu unläugbar sicherer Richtigstellung. Anderseits bringt es die Art der Ueberlieferung, dann auch der Umstand, dass Theile von Eran bis heute wahre terrae incognitae sind, mit sich, dass bei einigen Positionen blos Vermuthungen aufgestellt werden konnten. Die Kluft zweier Jahrtausende, welche die Seleukidenzeit von der Gegenwart trennt, muss stets vorschweben, will man die Schwierigkeiten der topographischen Vergleichung ermessen.

Wir beginnen unsere Wanderung durch Ariana an der Zagrospforte.

1.

Weg von Halwān nach Hamadān.

Gleich zu Beginn müssen wir ein gewaltsames Auskunftsmittel anwenden. Albana mit der Zahl ·XX· steht nämlich in der Tabula ohne allen Contact mit den weiter ostwärts folgenden Orten; nur kurze Striche deuten die Wegverzweigungen an, die offenbar durch das Hinabrücken des durch Vaspurakan und Adiabene führenden Itinerars Artaxata — Nicaea Enyalia eine gewaltsame Unterbrechung erfahren haben. Diese Unterbrechung und ein Abirren des Auges waren Ursache, dass Onoadas mit Ecbatana, statt mit Albana, in nächste Verbindung gerieth. Demnach gestaltet sich das Itinerar von Albana folgenderweise: Albana ·XX· Onoadas ·XVI· Darathe ·X· Concobas ·XV· Beltra ·IX· Hecatonpolis. Statt Concobas ist mit Isidoros Concobar zu verbessern. Unter Hecatonpolis ferner kann nicht Ἑκατόμπυλος in Parthien gemeint sein, sondern nur die von Seleukos wieder aufgebaute Metropole Mediens, sei es, dass diese im Munde der Griechen wirklich das Eponymon Hekatonpolis erhielt, sei es, dass im griechischen Original ursprünglich Ἐκβάτανα πόλις stand und daraus durch falsche Schreibung oder Lesung Ἑκατὸν πόλις wurde. Dann muss aber auch die Zahl ·XV· zwischen Concobar und Beltra durch ·VI· (oder ·VII·) ersetzt werden; der Schreiber wollte anfänglich nur die Gesammtdistanz von Concobar nach Hecatonpolis, welche in der That ·XV· Parasangen beträgt, setzen, vergass aber im nächsten Augenblick an sein summarisches Verfahren und schrieb nach Setzung der Gesammtdistanz die Mittelstation Beltra mit der zweiten Theildistanz ·IX· bis Hecatonpolis dazu. Auf summarischer Berechnung beruht auch die Zahl ·XX· zwischen Albania und Onoadas; hier kann aus dem Ravennaten 11, 5 Carena als Mittelstation eingeschoben werden. Das ganze Wegstück ist nun endgiltig so festgestellt:

A L B A N I A
·X·
C A R E N A } ·X X·
·X·

ONOADAS
·XVI·
DARATHE
·X·
CONCOBAR
·VI· }
BELTRA } ·XV·
·IX· }
ECBATANA POLIS·

Dieselbe Strecke der ‚grossen Königsstrasse' erfährt bei Isidoros von Charax folgende Ausmessung, von Einzelbemerkungen abgesehen:

Χαλωνῖτις· Χάλα πόλις·
σχοῖνοι ε' (5)
ὄρος ὃ καλεῖται Ζάγρος, ὅπερ ὁρίζει τὴν Χαλωνῖτιν καὶ τὴν τῶν Μήδων χώραν·
Μηδία ἡ κάτω· ἧς ἀρχὴ ἡ χώρα Κάρινα·
σχοῖνοι ιβ' (22).
Καμβαδηνή· ἐν ᾗ Βαγίστανα πόλις ἐπ' ὄρους κειμένη·
σχοῖνοι λά (31).
Μηδία ἡ ἄνω· σχοῖνοι λη' (38)·
σχοῖνοι γ' (3)
Κογκοβὰρ πόλις
σχοῖνοι γ' (3)
Βαζιγράβανα τελώνιον
σχοῖνοι δ' (4)
Ἀδραπάνα τὰ βασίλεια
σχοῖνοι ιβ' (12)
Ἀγβάτανα μητρόπολις
σχοῖνοι ις' (16)
Ῥαγιανή·

Isidoros zählt also von Chala = Albana = Ḥalwān nach Hamadān 80 Schoenen, die Tabula nach unserer Zurechtlegung 61 Parasangen. Der Schoenos des Isidoros ist also ein kürzeres Wegmaass als die Parasange; drei Parasangen entsprechen ungefähr vier Schoenen. Da nun derselbe Weg von den englischen Reisenden auf 232 Miles = 373½ km berechnet wird,

so ist der σχοῖνος auf 4670 m (= 25 Stadien oder drei römische Milia), der παρασάγγης auf 6123 m (= 33 Stadien oder vier römische Milia) zu veranschlagen.

Zur Beleuchtung beider Itinerare setzen wir noch den Verlauf desselben Weges nach den Angaben der arabischen Geographen Ibn-Khordādhbih, Qodāmah, Istakhrī, Muqaddasī hinzu:

Ḥulwān
  4 Farsakh
Mādharustān, Grenze von 'Jrāq und Ǧibāl
  6 Fars.
Diz Marǧ
  4 Fars.
Ṭazar oder Qaṣr-Yazīd
  5 oder 6 Fars.
Zobaidiyyah
  7 Fars.
Māhīābād oder Qaṣr-'Amru
  4 Fars.
Karmānšāhān oder Qarmāsīn (30 Fars. von Ḥulwān)
  5 Fars.
Qanṭara al-Maryām, und
Bésutūn auf dem gleichnamigen Gebirge
  4 Fars. in geradem Wege
Saḥnah (wenn man jedoch rechts abbiegt, so sind es zuerst 2 Fars. nach Dukkān oder Bā-Ayyūb, dann 4 Fars. nach Qanṭara Abi-No'mān bei Saḥnah)
  6 Fars.
Kankiwar
  4 Fars.
Maṭbakh-i-Khusraw (in der Nähe von Mādharān oder Qaṣr-Noseïr)
  3 Fars.
Khundādh oder Šahr Āsadābādh
  3 Fars.
Deh-i-angubīn
  3 Fars.

Za'frāniyah
3 Fars.
Hamadhān (31 Fars. von Qarmāsīn, 61 von Ḥulwān).

Die Gesammtdistanz der Tabula stimmt mit jener der arabischen Geographen bis auf die Einheit überein! Ausserdem ergeben sich nach sorgfältiger Vermessung auf einer genauen Karte — am besten auf Nr. III der von H. Kiepert meisterhaft redigirten Routiers des Botanikers K. Haussknecht, Berlin 1881 — folgende Gleichstellungen: CARENA, Κάρινα, Karind = Marğ; Ṭazar, Khusrawābād; ONOADAS, Zobaidiyyah, Hārūnābād; DARATHE = Βαγίστανα Bésutūn; CONCOBAR, Kankiwar; Βαζιγράβανα, Mādharān, Minderābād; BELTRA = Ἀδραπάνα = Khundādh, Āsadābād. Da dieser Theil der alten Königsstrasse in Ritter's Asien IX. Bd. in Hinsicht auf die neueren Zustände und auf die Alterthümer erschöpfend behandelt ist, so haben wir keinen Anlass, alle Punkte zu erörtern; nur jene, über welche Ritter keine oder mangelhafte Aufschlüsse bietet, seien kurz erörtert.

ALBANA = Χάλα = Ḥalwān, westlich von Sar-i-pul, umfasste auch den Rustāq Balāš-farr, Βολογεσίφορα (Steph. Byz.); G. Hoffmann (Auszüge aus syrischen Acten persischer Märtyrer, Leipzig, 1880. S. 67) vermuthet, dass diese parthische Gründung an dem ‚channel of Valash' in der Richtung nach Rīğāb lag. — Der Ζάγρος hat seinen alten Namen eingebüsst; höchstens dass an denselben die Station Zaqrān im Ǧihān-numā erinnert; synonym mit αἱ τοῦ Ζάγρου πύλαι wird bei den Persern der Name Dar-tang درتنگ verwendet. Bei der Beschreibung der Palastruine Mādharustān des Bahrām-Gūr heisst es: ‚der Schnee fällt hier nur auf der östlichen Bergseite, die Seite gegen 'Irāq ist schneelos.' — Μηδία ἡ κάτω erstreckte sich von Zagros bis in die Nähe von Māh-i-dašt; der spätere Name für diesen District ist Māh-Šahriyārān ماه شهریاران; er umfasste Marğ Ṭazar Maṭāmīr und Zobaidiyyah. Zwischen der hochgelegenen Burg und Stadt Κάρινα oder Κάρηνα, Karind und der blühenden Ansiedelung Khōšān erstreckte sich ein reich bewässerter Wiesengrund al-Marğ, Marğ al-qal'ah oder Diz-Marğ دزمرج (Hammer, Ilchane, I, p. 145; Rašīd-eddīn p. Quatremère p. 254; dāy-Marğ ‚Mutterau', Ort, wo Bahrām fiel, Ṭabarī); Justi vermuthet, dass der in der Bisutun-Inschrift genannte Ort Marus (= Margus), wo die

medischen Rebellen geschlagen wurden, mit al-Marǧ zusammenfällt. Ṭazar طزر, Tazar تزر bedeutet nach Yaqut ‚porticus, domus aestiva'; hier stand ein Gebäude des Khosraw-gurd; dazu vgl. neupers. taǧar تجر ‚domus hiemalis, thesaurus' arm. tačar ‚templum' apers. tačara (Spiegel, Keilinschr. S. 198). Mis'ar ben Muhalhel lässt von Ṭazar einen Seitenweg rechts nach Māsabadhān, Μασσαβατηνή und Mihraǧān-qadaq ausgehen; den Itineraren zufolge beginnt jedoch diese Strasse schon bei Ḥulwān und geht in südöstlicher Richtung zunächst nach Ārêwǧān اريوجان (Ruine bei Zarnah), wo ein Seitenweg westwärts nach Bandaniǧīn (jetzt Mendeligīn oder Mendely) sich abzweigt, wendet sich von dort, an Redd oder Deh-bālā (jetzt Iwān) vorüber, nach Sīrawān (jetzt Šahr-i-Keïlūn), bis wohin von Ḥulwān sieben Haltorte zu 4½ Farsang gezählt werden, und erreicht bei Rūdh-bār (an der Vereinigung des Karind-Flusses mit dem āb-i-Karkhah oder dem Χοάσπης) die Grenze von Mihraǧān-qadaq; von Sīrawān nach Ṣaimarrah gab es vier Haltorte. Māsabadhān oder das Land der Μασσαβᾶται umfasste somit das Flussgebiet des Gangir, das uns aus Rawlinson's Beschreibung bekannt ist. — ONOADAS, wozu vielleicht Οἰνουνία des Ptolemaios zu vergleichen, ist der alte indigene Name für Zobaidiyyah der Araber und das heutige gut angebaute Harūnābād. — Māhīābādh ماهی آباذ war Vorort der ‚medischen Ebene' Māh-i-dašt, welche zu beiden Seiten des āb-i-Marīk fünfzig Ansiedelungen umfasste und bereits zu dem Gebiete von Karmānšāhān oder Καμβαδηνή gerechnet wurde. Für diese Stadt wissen wir keinen antiken Namen; Qobādh ben Fīrūz soll sie gegründet haben. Die Grenzen von Καμβαδηνή sind von Khān Māh-i-dašt bis Bīd-i-surkh anzusetzen; nach Rawlinson lautet noch jetzt der Name, den indess die Araber nicht kennen, Čāmabadān, abzuleiten von čām چام ‚inflexus, incurvus, depressio, convallis' (= kham خم = kam in kamān, kamar etc.) und pada ‚regio'. In den Keilinschriften wird der Bezirk Kam̃pada genannt. Der nördliche Gebirgsstock τὸ Βαγίστανον ὄρος (arab. ǧebel Bésutūn) mit der Ebene Βαγιστάνη χώρα und der Stadt Βαγίστανα erscheint in der Tabula nicht, sondern DARATHE, wozu sich Δάρασα bei Ptolemaios (codd. Λάρασα; Dāraça, von dār ‚festhalten', vgl. dariza ‚Veste' in altarmenischen Ortsnamen), sicherer jedoch der heutige Name des gegen

Süden streichenden Gebirgszuges Dārās-kōh vergleichen lässt; in der mongolischen Epoche stand hier der Ort Čamčamāl. Auch die ‚Marienbrücke‘ des Qodāmah müssen wir in nächster Nähe von Bisutūn ansetzen; dagegen lag Dukkān دُكّان (pers. دُكان dukān ‚taberna‘) oder Qaṣr Abi-Ayyūb bereits jenseits des Flusses, in der Nähe der Kurdenansiedelung Šarmāğ شرماج (Yaqut); den Namen Dukān hörte noch Dupré, Voyage en Perse I, p. 251. Von da ging der Weg über Tākht-i-šīrīn und die Brücke des No'mān nach Saḥnah صَحْنَة oder Saḥanah سَحَنَة wohin man auch auf kürzerem geraden Wege von Bisutūn gelangt. Von Bisutūn führt ein Weg von 4 Farsang nach Norden zu den Ruinen von Dīnawar oder Dénah-war. — Μηδία ἡ ἄνω begann bei Bīd-i-surkh; der erste bedeutende Ort war CONCOBAR Κογχοβάρ, arabisch Kankiwar كَنْكِوَر, jetzt Kengower; eine Anekdote bei Yaqut erklärt den mit Vorliebe gebrauchten Namen ‚Räuberschloss‘ Qaṣr et-luṣūṣ, pers. Diz-i-duzdān. Das Zollhaus Βαζιγράβανα (von altpers. bāği, neupers. bāğ, bāž, bāz ‚Abgabe‘ und garb ‚nehmen‘) dürfte mit der ‚Küche des Khusraw‘ (Yaqut, mit hübscher Anekdote) zusammenfallen. Der heutige Ort Minderābād scheint der Station Mādharān ماذران zu entsprechen; von da gab es eine Strasse mit drei Haltorten nach Nihāwand نِهاوند, Νιφαύανδα des Ptolemaios, d. i. Nifavañt ‚reich an Feuchtigkeit und Nebel‘, von nifa, minğan. névah, návah, sangl. nōk ‚Regen‘, afgh. nū ‚Nebel‘, skr. nabhas. Mi'sar ben Muhalhel war bei der Brücke des No'mān vom Hauptweg abgewichen und zog über Dastagird, das er auch Khusrawiyah nennt (jetzt Fīrūzābād am Gamašāb), nach dem noch heutzutage existirenden Schlosse Walāšgird, dessen ‚tausend‘ Quellen sich zu einem Gewässer vereinigen, und von da nach Mādharān, wo gleichfalls zahlreiche Wasseradern die Gegend bewässern und einige Mühlen treiben; zuletzt wandte er sich nach Kankiwar (Yaqut). Ein bedeutender Ort war seit Alters Āsadābād, bei Ibn Khordādhbih (nach Sprenger) noch mit sāsānidischem Namen Khundādh خُنداذ genannt; Isidoros bietet den parthischen Namen Ἀδραπάνα ‚vom Feuer beschützt‘, die Tabula den zur Seleukidenzeit üblichen BELTRA, d. i. Bel-trā ‚vom Bel geschützt‘ (vgl. den Eigennamen Βελιταρᾶς), oder auch Bélṭi-trā ‚unter dem Schutze der Βῆλθις-Aphrodite oder der Bé-dukht بيدخت stehend‘, in

beiden Fällen ein Zeugniss für die Synkrasie der orientalischen Cult ein der hellenistischen Epoche. — Wo die Weidegründe von Niçāya, τὸ Νησαῖον πεδίον, zu suchen sind, welche die königliche Pferderace nährten, ist noch immer nicht ausgemacht. Zu beachten ist, dass Yaqut unter den zahlreichen Nisā نسا, die er anführt, auch eines im Gebiete von Hamadān, und zwar im nördlichen Theile in der Richtung nach Kharraqān, Biǧār und Sihnā, kennt; demnach dürfen wir dizā Çikhya'uvatis, wo Darius den Gaumāta tödtete, nordwärts von Hamadān verlegen.

2.

Weg von Hamadān nach Rayy.

Die Tabula bietet ein höchst summarisches Itinerar, das, wie sich aus den Zahlen ergibt, vorausgesetzt, dass diese Richtiges bieten, einen starken Umweg in der Richtung zum Caspischen Meere einschlägt; die Stationen lauten:

ECBATANA POLIS
·L·
SPANE
·XXXII·
PASCARA
·X·
EVROPOS.

Unter SPANE (etwa çpāna ‚mehrend, üppig') muss eine Position an der Einmündung des Šāh-rūd in den Aspī-rūd (Sefīd-rūd, Kyzyl-özän) in der an Oelbaumpflanzungen reichen Gegend Ṭārmeïn verstanden werden, am besten etwa das heutige Menǧīl. Der Weg dahin ging wahrscheinlich über die nisaeischen Gefilde und über Zanǧān. — Von Spane führt uns das Itinerar in östlicher Richtung, dann mit einer Wendung gegen SO., durch das Thal des Šāh-rūd und über Qazwīn in die Gegend des Kereǧ-rūd, auf dessen rechter Seite, etwa bei Sulaimānīyah oder Deh-khātūn, das alte PASCARA gesucht werden darf; ansprechend wäre in diesem Falle die Deutung aus پس pas ‚hinter' und Karah كره (arab. Kereǧ كرج, Fluss

und Ort von Rayy, Yaqut); auch eine Burg in Fārs hiess Paskarah پشكره (vgl. Pešker am rechten Ufer des Ṭāb, gegenüber den Ruinen von Arragān). — Weiter gegen O. folgt in der Tabula Εὔρωπος, der makedonische Name für das éranische Ragha, Ragā, arab. Rayy (jetzt Ruine Šāh-'Abdul-Azim, 5 Miles südöstlich von Teherān).

Bei Isidoros von Charax ist die Entfernung der Grenze Ober-Medien's bis Raga nur auf ζ' (7) Schoenen angegeben! Richtig ist die Angabe, dass das Wegstück von Agbatana bis zu jener Grenze 16 Schoenen betrug; die drei Haltorte hinter Agbatana entsprechen thatsächlich den von den arabischen Geographen angeführten Manzils Barnābād (am Surkh-āb), Būzanağird und Zarrah. Hinter Zarrah, vor den Ruinen von Dādūān, an der Qara-sū-Biegung war die alte Grenze von Ober-Medien und Ragiana; bis hieher werden jetzt 46 Miles = 16 Schoenen gezählt. Ragiana enthielt zahlreiche Ansiedelungen, in denen Halt gemacht wurde, nämlich fünf Städte und zehn Dörfer. Wenn auf je 4½ Schoenen ein Haltort entfiel, so betrug die Länge der Provinz nicht νη' (58), sondern ξη' (68) Schoenen. Jene Zahl ζ' ist sicherlich ein Fehler; es ist entweder μ̄ζ (47) oder vielmehr, da Z und N leicht wechseln, ἀπὸ σχοίνων ν̄ Ῥάγα πόλις zu schreiben; 50 Schoenen ergeben 233½ km = 145 Miles, und das ist die richtige Entfernung Raga's von der Grenze. Von Hamadān bis Teherān rechnet Houtum-Schindler 188 Miles (Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin 1879, S. 114). — Auf das Wegstück von Raga bis zu den kaspischen Pforten würden, wenn unser Ansatz der Gesammtlänge zu 68 Schoenen richtig, 18 Schoenen entfallen; in der That werden von Šāh-'Abdul-Azim bis zum Beginn des Tang-i-sar-i-darrah 52 Miles gezählt.

Die arabischen Geographen rechnen von Hamadān bis Rayy 61 Farsakh. Da, wie wir oben sahen, 3 Farsakh 4 Schoenen gleich sind, so müssten wir bei Isidoros gar 81 Schoenen erwarten. Die Differenz erklärt sich daraus, dass die Wege nur etwa bis Mazdaqān (50° ö. L. Gr.) übereinstimmen, von da an jedoch der parthische Weg die geradeste und kürzeste Richtung nach ONO. über Zerend (Ζαράννα des Ptolemaios) verfolgt, während der arabische nach O. bis zur Stadt Sāwah ausbiegt und weiterhin das Endstück der heutigen Route Kum-Teherān

einhält. Es verlohnt sich der Mühe, das arabische Itinerar, das wir mit Weglassung zweier Namen unsicherer Lesung hersetzen, näher zu betrachten:

Hamadhān
5 Farsakh
Darnawā
5 Fars.
Būzanağird
4 Fars.
Zarrah, oder nach Deh-Déwān (Muqaddasī)
4 Fars.
Ṭazarah
7 Fars. über Dukkān (Muq.) nach
Puštah ō Rōdhah
7 Fars. über Mazdaqān (Muq.) nach
Sūsanaqīn
5 Fars.
Šahr Sāwah (37 Fars. von Hamadhān)
9 Fars.
Maškūyah
8 Fars.
Qusṭānah
7 Fars.
Rayy (61 Fars. von Hamadhān).

Dazu vergleiche man die von H. Kiepert redigirte Karte der Routen Houtum-Schindler's in der Berliner Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde, 1879, Tafel II. Der Rustāq von Hamadhān führte den Namen Faréwār فريوار; bei dem Ribāṭ Barnābād (= Darnawā درنوا Ibn-Khordādhbih) trat man zur Linken in den Rustāq Āzād-mardīn ein, welcher 41 Ortschaften umfasste, dazu Āzādmardābādh, Bibiqābādh, Girdābādh, Rāmišīn; zur Rechten in den Rustāq Šawāhīn, welches 40 Burgen besass, darunter Āšwend, Dar-zamīn, Fāmenīn فامنين Kōhanğān und Méladgird ميلادكرد; auch die zweite Station Būzanağird بوزنجرد, berühmt durch das von Ghazan-khān gestiftete und mit Gründen bedachte Kloster (Hammer, Ilchane II, 13. 115), gehörte dazu. Weiter gegen Norden dehnte sich der Rustāq A'lem اعلم oder Amr أمر aus, später Derreh-guzīn دره كزين genannt; Yaqut nennt darin die Orte Ānesābādh, Rāyān, Qūmisān, Quheğ. Die

dritte Station Zarrah زرّه lag schon nahe an der Grenze der Provinz Hamadhān; Muqaddasī's Deh-Dēwān ده ديوان entspricht den Ruinen Dā-dūān. — Die vierte Station Ṭazarah طزره (vgl. oben pers. taġar, tačara) wird durch die Ruinen von Tāġereh bestimmt. Muqaddasī hat die Station Dukkān دُكّان (vgl. oben pers. dukān ‚taberna‘), welche gleichfalls in Ruinen liegt und wonach ein kleiner Bezirk noch jetzt seinen Namen führt. Puštah, arab. بوسته, und Rōdhah روذه (auch Sar-Rōdhah, Yaqut) sind zwei gut bewässerte Ortschaften am Mazdaqān-rūd; die zweite wird auf den Karten Rezzeh geschrieben; in der Nähe liegt Nōwarān, Nōbarān. Das grosse Dorf Mazdaqān مَزْدَقان (مزدكان, مصدقان), nach Mas'ūdī ausschliesslich von Magiern der Secte Mazdak's bewohnt (Ritter VIII, 599), liegt gleichfalls in der Nähe, gegen OSO.; das Nuzhet el-qolūb legt dem Orte ein hohes Alter bei, rühmt die Ergiebigkeit an Weizen und Früchten aller Art, darunter Weintrauben, und bemerkt, dass der Mazdaqān-rūd aus der Gegend von Sāmān سامان komme, sich mit dem Kharraqān-rūd vereinige und dann gegen Sāwah fliesse. Die Gegenden von Kharraqān, Mazdaqān und Sāwah waren reich an Wild; Khan Ghazan oblag hier oft dem Jagdvergnügen (Hammer, Ilchane II, 145); die beiden Gebiete von Kharraqān im N. und S. erzeugen dem Nuzhet zufolge Weizen, Baumwolle, Weintrauben und Feigen; die nördliche Hälfte umfasste die Orte Ābah oder Āwah (wohl zu unterscheiden von dem zwischen Sāwah und Kum gelegenen Āwah, wie denn auch Muqaddasī p. ۲٥ beide Orte trennt), Dārewān, Gulkhūn, Tālaškarī und Yusufābād. — Die sechste Station Sūsanaqīn سوسنقين lag in der Richtung nach Sāwah ساوه. Diese Stadt (50½° ö. L. Gr., 35° n. Br.) liegt in einer weiten Mulde, die einst von einem See ausgefüllt gewesen sein soll und über welche vereinzelte Hügel emporragen. Die Fruchtbarkeit des thonigen Bodens, der zur Zeit der Sommerhitze stark verhärtet und dann nur spärliche Vegetation gestattet, wird im Nuzhet gerühmt; Gerste und Weizen, Baumwolle und Obst sind die Haupterzeugnisse; das Wasser von Mazdaqān wird zur Irrigation ganz verbraucht. Das Klima ist heiss, doch nicht ungesund; Eis aus den benachbarten Gebirgen wird in Gruben aufbewahrt. Rings um die Oase sind Steppen und Kawér's, in denen zur Frühlingszeit Gazellen und wilde Esel gejagt werden

(Notices et Extraits des msc. XIV, p. 252). Die Stadt hatte einst schöne Gebäude, feste Mauern aus Lehm und einen grossen Marktplatz; ihre Blüthe dauerte bis in die Zeit der Mongolenstürme; sie war ein Sitz der Gelehrsamkeit, und die Tataren sollen hier a. H. 617 eine der reichsten Bibliotheken vernichtet haben. Das Nuzhet nennt einige Anhöhen der Umgegend; ein Hügel, 1 Farsang gegen das südliche Kharraqan hin, soll in einer Höhle natürliche Steinfiguren aufweisen; auf einem andern wachsen Heilkräuter. Das Gebiet von Sāwah war in vier Rustāqe eingetheilt und zählte 105 Orte, darunter Ulusğird und Anğīrābād (oder Anğīlāwā). Marco Polo verbindet mit Saba die Sage von den heiligen drei Königen; Iosafat Barbaro berechnet die Häuserzahl auf 1000, auch sein Genosse Contarini nennt Seva. Zur Zeit der Blüthe von Hormuz berührte Garcias de Silva Figueroa Saba, Le Brun lieferte ein Abbild der Stadt, und Chardin schilderte den unerfreulichen Eindruck, den der sterile Boden mit seinen Sand- und Stauballuvionen und die drückend schwüle Luft auf ihn machten. Eine Schilderung aus der Neuzeit verdanken wir dem englischen Consul Keith E. Abbott (Journal of the royal geogr. soc. XXV, London 1855); ihm zufolge umfasst der District von Saweh 32 Ortschaften; die Stadt zählt 300—400 Häuser mit 1000 Familien und ist ganz in Verfall, überall Ruinen und Schutt; sie producirt gleichwohl Weizen, Gerste, Reis, Baumwolle, Melonen, Feigen, Trauben und gute Granatäpfel; alles Wasser ist brackisch, der Boden mit Salz imprägnirt; eine kurze Strecke ostwärts zieht sich ein schmaler, langer Kawér, der Beginn der khorāsānischen Wüste, zungenartig ins Land. Abbott kam von Teherān über Zerend, zog von Saweh über Bāgh-i-šeikh nach Meğīdābād, überschritt den Qara-čai, dessen Canäle 13 Ortschaften speisen, und ging an dem isolirten Steinsalzhügel Kōh-i-nemek (oder -nemeklān, Gidan-gelmez, Koh-i-ṭelism) vorüber nach Kum, 40 Miles von Saweh. — Wir fügen hier die Route aus dem Nuzhet hinzu: Sulṭaniyah 24 Fars. Sekzābād سكزآباد 6 Fars. Ribāṭ Ḥāğeb حاجب 7 Fars. Ribāṭ Dūānīq دوانيق (= Daung) 5 Fars. Šahr Sāwah 4 Fars. Šahr Āwah آوه 6 Fars. Qomm; die Araber rechnen von Sāwah nach Qomm 12 Fars. — Āwah begegnet auch in einem Itinerar Muqaddasī's: Kereğ (jetzt Kez-zāz) drei Tagereisen Barzāniyān ein Tag Āwah آوه, dann ostwärts drei Tagereisen über Deh-Ğarrā

und Robāṭ-Ǧarrā nach Warāmīn, dann zwei Tage über Kaskānah nach Rayy. Diese von dem gleichnamigen Āwah im nördlichen Kharraqān wohl zu unterscheidende Stadt enthielt nach dem Nuzhet 40 Ortschaften und bildete einen Rustāq von Sāwah; das Klima war in Folge der höheren Lage gemässigt, der Boden erzeugte Weizen, Baumwolle und Obst; der Umfang der Stadtmauer betrug 5000 Schritte; auch hier ward das Eis in Kellern aufbewahrt. Nordwärts gegen Sāwah fliesst der Gāumāšā-rūd كاوماشا رود (jetzt Qara-čai), welcher im Arwand entspringt und in seinem Laufe den Kereh-rūd (jetzt Dō-āb, der Fluss von Kez-zāz) aufnimmt; er hat im Frühjahr viel Wasser und überschwemmt die Ufergegend; ein Atabeg erbaute auf ihm eine Brücke von 70 Bögen und, da der Boden gegen Sāwah hin aus lockerem und wasserhältigem Lehm besteht, der die Reisenden im Gange hindert, weiterhin eine gepflasterte Strasse von 2 Farsang Länge. Die Irrigationsadern des Flusses waren ein beständiges Streitobject zwischen den Einwohnern von Sāwah und Awah, wozu noch kam, dass beide verschiedenen Secten angehörten. Auch diese Stadt erlag den Mongolenstürmen; ihre Ruinen liegen nach den Erkundigungen Ahbott's 16 Miles (= 4 Fars.) S. 30° O. von Saweh, 8 Miles (= 2 Fars.) S. 60° W. von Meǧīdābād. Marco Polo hat die Sage, der eine der heiligen drei Könige sei aus Saba, der zweite aus Ava, der dritte aus Qal'a Ātišparastān, d. i. Diz Gabrān, qal'a al-Maǧūs (die erste Station der arabischen Itinerare auf dem Wege von Qomm nach Qāšān) gekommen. — Wir haben beide Orte ausführlicher behandelt, weil, wie sich bald ergeben wird, die Tabula und Ptolemaios ihrer Kunde nicht fern stehen.

3.

Weg von Hamadān nach Kāšān.

Wir lesen bei Ptolemaios den Namen Ἀβάκαινα, und zwar ganz in der Lage von Āwah, wofür die arabischen Autoren auch die Nebenformen Āwaq آوق und Āwaǧ آوج, d. i. pahl. Avaka, Abaka, Apaka verwenden. Nach Analogie von Sūsanaqīn, Ustarqīn, Aspaǧīn und ähnlichen Namen Mediens, sowie auf Grundlage der ptolemäischen Form, lässt sich als ältester

Name Avakaena voraussetzen. Auch für Sāwah ist die Nebenform Sāwağ ساوج, d. i. pahl. Çavaka (vgl. baktr. çava, çavañh ‚Gedeihen, Segen, Nutzen', çevi ‚nützlich') wohlbezeugt; vielleicht war vor Alters auch Çavakaena, Çevakaena in Gebrauch. Wir lesen in der Tabula ostwärts von Ecbatana eine Station Sevavicina, die ganz wie eine Latinisirung des ursprünglichen SEVACINA aussieht; das Itinerar lautet: Ecbatanis Parthorum ·XXXVII· Anarus ·XX· Sevavicina ·XI· Thermantica ·XX· Orubicaria. Unseres Erachtens war der ursprüngliche Verlauf der Strecke derartig:

ECBATANIS
·XVII·
ANARVS } ·XXXVII·
·XX·
SEVACINA
·XI·
THERMANTICA
·XV·
ORVDICARIA.

Dass hier mit ECBATANIS (denn Parthorum ist offenbar später Zusatz) eine neue Route beginnt und HECATONPOLIS = 'Εκβάτανα πόλις räumlich und buchstäblich gesondert erscheint, erklärt sich nur aus der Annahme, dass die zugrunde liegende Weltkarte nach einem griechischen Schriftwerk construirt worden ist, das bloss Wegbeschreibungen und nicht zugleich kartographische Darstellungen bot; Ecbatana, der Ausgangspunkt zweier und mehrerer Wege, wurde irrthümlich auf der Weltkarte an zwei verschiedenen Stellen angesetzt. — Wir haben die gänzliche Uebereinstimmung der Zahlangaben der Tabula mit den Distanzen der arabischen Geographen bezeugt gefunden; nun sehen wir, dass die arabischen Itinerare von Hamadān nach Sāwah genau 37 Farsakh rechnen, und dass anderseits in der Tabula hinter Ecbatanis die Zahl ·XXXVII· verzeichnet steht; diese Zahl hat offenbar die Wegdistanz nach Sevacina ausgedrückt! Bei Anarus ·XX· müssen wir einen ähnlichen Vorgang, wie oben bei Concobar ·XV· annehmen, nämlich: anfängliche Setzung der Gesammtdistanz ·XXXVII· und nachträgliche, verwirrende Einschachtelung der zweiten Theildistanz vor der Endstation. ANARVS (vgl. neupers. anār, nār ‚Granatapfel';

ANARDANE beim G. Rav., neupers. nārdān) hatte als Grenzort von Media superior und Ragiana Bedeutung und fällt mit irgend einer Localität der Pīškhūr-Ebene, z. B. mit Qara-dāï oder Dadūān zusammen. Für Sevavicina schreiben wir aus den dargelegten Gründen SEVACINA und verlegen es nach Sāwah. Da die Entfernung von Sāwah nach Kum nach den orientalischen Angaben zwischen 12 und 10 Farsang schwankt, so fällt die von Sevavicina · XI · Farsang entfernte Station THERMANTICA nach Kum كُم, arab. Qomm قُمّ, wofür als alter Name Kumindān كُمندان angegeben wird; die Griechen mochten darin einen Anklang an καῦμα finden und weiters die Stadt, welche sich durch grosse Hitze — eine Wirkung der im Osten ausgebreiteten Wüstenregion — bemerklich macht, Θερμαντική benennen. Abbott führt auch die sechs übrigen Befestigungen der Stadt an: Berāwistān براوستان (Yaqut), Sirāğah سِراجه (nach Vuller's Lex. II, p. 258 ‚locus cucurbitis citrullis celeber', nach Gibbons in der Wüste nordöstlich von Ab-i-širin und Šurab gelegen!), Anabār, Ṣaimarah, Abristeğān, Ǧemkarān. Die Stadt hat vier Rustāqe: Wazkeh-rūd, Kom-rūd, Ǧāsp und Garpān (vgl. Γέρεπα bei Ptolemaios); an der Grenze von Kāšān und Farāhān (Παράχανα Ptolem.) liegen die Districte Ardebāl, Maḥallāt und Tafrīš, drei terrae incognitae. — Von Kum nach Kāšān sind drei Tagereisen oder 15 Farsang; wir verändern in der Tabula · XX · in · XV ·, weil wir von der · Ueberzeugung ausgehen, dass der von Natur aus für immerwährende Zeiten zu einem Culturcentrum geschaffene Bezirk Kāšāns durch Orubicaria der Tabula gekennzeichnet ist. Kāšān ist seit Alters ‚die Stadt der Kupferschmiede'. Von urudh, rudh 1) ‚roth sein', 2) ‚fliessen' (vom Blute) hergeleitet ist im Persischen nicht nur das Wort für ‚Färberröthe' rōdan رُودن, rōyan رُوين (wakhan. urudán, sarik. aradén, Pamirdial. S. 793), sondern auch das für ‚Kupfer' رُوى rōī, رُويه rōyah (baluč. rodh, pahl. rōd); dazu rōī-gar رُوى گر ‚faber aerarius', rōī-garī رُوى گرى ‚ars fabri aerarii, fabrica aeraria'. Den éranischen Lautgesetzen entsprechend schreiben wir daher ORVDICARIA. Indem wir für Kum und Kāšān die alten Namen festgestellt haben, können wir die Route weiter verfolgen.

4.

Weg von Kāšān nach Yazd.

Die Tabula bietet folgende Namen und Distanzen, an denen wir auch nicht die geringste Veränderung vorzunehmen Grund haben:

ORVDICARIA
·XVIII·
PYCTIS
·XXVII·
ANGE
·XVI·
RAGES
·X·
TAZORA
·X·
CETRORA

Von Kāšān laufen — die Wüstenregion abgerechnet, die hier gewiss nicht in Betracht kommt — zwei Hauptwege nach Süden aus, der eine nach Ispahān über den Bergcanton Kōhrūd, der andere nach Nā'īn über Ardistān. Der erstere kommt in der Tabula offenbar nicht zur Darstellung, da sonst die Endstation 'Ασπαδάνα, G. Rav. ASPADA, nicht fehlen dürfte; auch eine von dem zweiten Wege bei Khāledābād und Bād abbiegende Seitenroute, welche den schönen Ort Nāṭanz (Κανάθα Ptolem.) und die Passhöhe Sar-dahan berührt, kann, weil ihr Endziel gleichfalls Ispahān bildet, nicht gemeint sein. Es bleibt somit nur der gerade Weg nach Nā'īn übrig. Nach Josafat Barbaro haben nur zwei Europäer diesen Weg begangen; der englische Offizier R. Gibbons 1832 (Journ. of the royal geogr. soc. 1841, XI, p. 136 seq.) und der Tiroler A. Gasteiger·Khān (Von Teheran nach Beludschistan, Innsbruck 1881, S. 28—34); Dupré, Mac Gregor (II, p. 207) und Houtum-Schindler (Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde in Berlin, 1881, S. 314) geben nur die Stationen an. Wir fassen die Berichte kurz zusammen:

Kāšān

20 Miles = 6 Fars. über sandwüstenartigen Boden nach

Abū-zeïd-ābād oder Būzābād (besucht von Della Valle und Th. Herbert); von hier

18 Miles = 5 Fars. über Sandhügel und eine flache, mit Salz imprägnirte Hochebene nach

Dehābād (,mit zahlreichen Bächen, die an Fischen staunenswerth reich' Pietro della Valle),

Khāled-ābād oder Khirdābād (,mit Gärten und Kornfeldern') und Bād (Herbert); von da

20 Miles = 6 Fars. über ebenen Boden, der zuletzt von einer aus Nāṭanz kommenden Wasserader berieselt wird, nach

Moghār (,hier sind die Häuser meist zwei Stockwerke hoch; Gärten, ausgedehntes Culturland'); dann

24 Miles = 7 Fars. über mehrere kleine Ortschaften uud meist ebenen Boden nach

Ardistān أَرْدِسْتان (altpers. Ardaçtāna, von arda ,hoch'? Dieser zu Šahr Ispahān gerechnete Ort mit seinen schönen Gärten und Kanälen, mit seinen Feueraltären und seinen industriebeflissenen Pārçī-Einwohnern war die Geburtsstätte der Anōšerwān; eines der ātišgah's, Mihr-i-Ardašīr, lässt das Nuzhet von Bahman ben Isfendiyār gegründet sein; 2 Farsang gegen Norden lag die alte Stadt Zawārah زواره, arab. Ozwārah ازواره; sie hatte dreissig, der Rustāq Ardistān fünfzig Dörfer, darunter Farrāb فرّاب. Weiterhin erstreckt sich die grosse Sandwüste bis zum ,Geierberg' Kargas-kōh, jetzt Siyāh-kōh; Zawārah liegt bereits im Sande vergraben. Ardistan ist eine befestigte Stadt mit 2000—3000 Einwohnern und ausgedehnten Ruinen; eine Wasserader mit Forellen durchzieht die fruchtbare Oase, welche Pistazien, Granatäpfel, Baumwolle und Anis erzeugt). — Von da

18 Miles = 5 Fars. zuerst über Steppe, dann durch ein von schwarzen Bergmassen eingeengtes und von einem kleinen Rinnsal durchflossenes Defilé nach den Orten

Ṣafergān, Ǧōgend, Šīragīn; dann

26 Miles = 7 Fars. durch niedrige, vulkanisch aufgeworfene und grotesk geformte schwarze Bergmassen voll von Rissen, Klüften, Löchern und Hinterhalten, später durch Ebene nach

Niyastānek (‚una villa detta Naïstan, 2 giornate di Ardistan' Barbaro a. 1471);

20 Miles = 6 Fars.

Nā'īn نائين oder نائن (einst zu Yazd und Fārs, Provinz Istakhr, gerechnet; das Nuzhet gibt den Mauerumfang auf 4000 Schritte an; ‚terra mal habitata, fuochi cinque cento' Barbaro; jetzt Veste mit verfallenen Mauern und Thürmen, 400 bis 500 Häusern, geringen Culturstrecken, wenigen Gärten und Fruchtbäumen, und mit brackischem Wasser; acht Ortschaften; Länge des Bezirkes von NO. nach SW. 77 Miles, von NW. nach SO. 54 Miles. Die alte Burg heisst Nāring̃ qal'ah. Die Thonwaaren von Nā'īn sind verbreitet).

Summe der Entfernung von Kāšān nach Nā'īn 146 Miles = 235 km = 42 heutige Farsang.

Die Tabula zählt nach ANGE 45 Parasangen; wenn wir einen kleinen Umweg, z. B. über Zawārah, annehmen, so fällt Ange nach Nā'īn, welcher Ort am Ausgange aus den Bergengen liegt. Hat Añga etwa ‚Enge' bedeutet? Nā'īn stimmt scheinbar zu neupers. na'īn ‚canneus, arundineus'. PYCTIS fällt unter die kleinen Ortschaften vor Ardistān, vielleicht nach Zawārah, wo Strecken verhärteten Kawérbodens sich ausdehnen; vgl. neupers. پُختى pikhtī, pukhtī ‚Geronnenes (Gallert, Schlacke)'. Schlagend ist jedoch die Uebereinstimmung in den folgenden Stationen:

Nā'īn

45 Miles = 15 Fars. zuerst über Ortschaften der Ebene von Nā'īn, dann über wüste Strecken zum KS. Nō-gumbez mit Salzbach; dann durch gravelreiche Ebene mit dürftigem Buschwerk über einen Strich Kawér, wo Antilopen und Wildesel getroffen werden; endlich über Sandflächen nach

Agdah, arab. عُقْدَه 'Oqdah ‚Knoten'; ‚una villa della Gugde' Barbaro; gut befestigter, aber verfallener Ort mit 300 Feuerstellen und 1200 Einwohnern; Fabrikation von Schals aus Ziegenhaaren; Gärten mit Granatäpfeln, Feigen, Mandeln, Weintrauben, Pflaumen, Melonen und Gurken; zahlreiche Maulbeerbäume; die Myrthe gedeiht hier gut; einige Dattelpalmen ohne Frucht, deren Zweige zu Besen verwendet werden; drei kleine Bäche und zahlreiche Reservoirs mit brackischem Wasser; die Felder haben besten Humus ohne ein Steinchen (Löss?); überall sieht man Erde und Dünger führen; rationeller Anbau von Weizen, Gerste, Baumwolle, Ricinus, Opium und Krapp. Von da

30 Miles = 10 Fars. zuerst über loses, zerklüftetes Erdreich nach Čeftā, dann über öden, nur hie und da angebauten, oft mit Salzefflorescenzen bedeckten Boden nach

Ardekān اَرْدَكان (Ἀρτακάνα des Ptolemaios; befestigter Ort mit 9000 Einwohner, darunter einigen Gebern, welche sich mit Fabrikation von gefärbten Tüchern beschäftigen; Anbau von Weizen, Gerste, Baumwolle, Ḥinnā; im Bezirke siebzehn Ortschaften und acht kleine Weiler; der Wüstensand dringt immer näher zu den Mauern vor; excessives Klima im Winter und Sommer), — und 7 Miles weiter südwärts über Culturstrecken nach

Maibūd, arab. مَيْبَذ (vgl. مَياستو mai-astū ‚nomen delubri ignicolarum' und būd ‚idolum'); ‚2 giornate de Iex si trova Mebuth, terra piccola' Jos. Barbaro; stark befestigter Ort mit 300 bis 400 Häusern und 2500 Einwohnern; um den kühlen Nordwind aufzufangen, haben die Häuser bādgīr's oder Windthürme; Fabrikation von Töpferwaaren; gutes Wasser; ausgezeichneter Feldbau, Cultur von Baumwolle, Ricinus, Weizen und Opium; der überaus fruchtbare Lössboden ist

labyrinthartig unterwühlt und durchgraben, stellenweise eingesunken; in den Höhlen auf der Südseite sollen einst Feueranbeter gehaust haben. Von da

30 Miles = 10 Fars. über zahlreiche Dörfer, deren Existenz gegenwärtig stündlich von den fortwährenden Staub- und Sandalluvionen bedroht wird; bemerkenswerth ist die Existenz eines grossen Cypressenbaumes bei Ruknābād, drei Miles von Maibūd, und einer aus 23 Kāǧbäumen (pinus silvestris) bestehenden Allee bei Ibrāhīmābād oder Awrandāwā vor Ašk-i-zār — eine Seltenheit auf solch' trockenem Sandboden! Nach

Yazd يزد, der alten Stadt der Yazatikā, Ἰσατίχαι (Ptolem.), die jedoch bei den Arabern den Namen Kaθθah كثّة d. i. Kata ‚Graben, Wasserbehälter, ausgegrabener Leichenbehälter' führt; wenn wir dazu ravara (vgl. Ῥοάρα bei Ptolem., Rāwar in Karmān, Rūdh-rāwar 7 Farsang südlich von Hamadhān) schlagen, so erhalten wir Κέτρωρα.

Es entspricht in der Tabula offenbar der · XVI · Parasangen von Ange-Nā'īn entfernte Ort RAGES, den Ptolemaios Ῥάγαι schreibt, dem heutigen Agdah. Wir gelangen · X · Parasangen weiter nach dem grossen Orte TAZORA (altpers. tačara ‚Tempel') oder dem heutigen Maibūd (ähnlicher Bedeutung). Weitere · X · Parasangen führen uns zu dem uralten Magiersitz Yazd = CETRORA. Dass beide Orte zusammenfallen, erkennt man auch daraus, dass von Cetrora aus eine Route durch die karmanische Wüste nach Drangiana ausgeht; auch heutzutage steht Seïstān mit Fārs nur über Yazd in Verbindung. Al. Cunningham (The ancient geography of India p. 149) verlegt Tazora allen Ernstes nach Ţāki im Panǧāb. Wir kehren nach Hamadān zurück, um den Weg nach Fārs einzuschlagen.

5.

Weg von Hamadān nach Persepolis.

Im Alterthum verlief dieser Weg möglichst gerade über die höher gelegenen, von NW. nach SO. streichenden Thalmulden; in Zeiten, wo ein strenges Regiment herrschte, standen die Bergregionen dem Verkehre offen und boten zahlreiche, ungefährdete Haltorte. Heutzutage wird der sogenannte Winterweg, der sich an die östlicher streichenden Gebirgsausläufer, Abhänge und Ebenen hält, fast ausschliesslich begangen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die höheren Halden von räuberischen Ilāt's und Bakhtiyaren occupirt sind. Die Bakhtiyaren, Nachkommen der alten Paraitakā, sind gleich den Kurden éranischen Ursprungs und haben den arischen Typus reiner bewahrt als die mit Culturvölkern des Südens stärker gemischten Perser; Olivier fand an ihnen blaue Augen und braune Haare vor; ähnliche Beobachtungen machte Napier bei den Kurden von Khabučān.

Die Stationen der Tabula sind wahre Räthsel, deren Lösung, so scheint es für den ersten Augenblick, unmöglich gelingen kann. Sie lauten:

ECBATANIS
·XXX·
RAPSA
·XXII·
BREGNANA
·XXX·
SIACVS
·X·
NISACI
·XII·
PORTIPA
·XII·
PERSEPOLIS
CONMERCIVM PERSARVM.

Die Station RAPSA findet sich in entsprechender Lage südöstlich von Ekbatana auch bei Ptolemaios, gleichlautend 'Ράψα geschrieben; der ausgedehnte Gau bezeichnete die Grenze der

persischen Landschaft Παραιτακηνή und Mediens und ward bald zu dieser, bald zu jener Provinz gerechnet; darum nennt der Alexandriner auch im nördlichen Persien ein Volk Ῥάψιοι. In der Khalifenzeit wurde der Gau Kereğ كَرَج, dessen Lage genau zu ermitteln bisher noch keinem Forscher gelungen ist, als Uebergangsgebiet aus Gibāl (Medien) in die Provinz Ispahān betrachtet. Die wahre Lage dieses Freilehens ergibt sich aus folgenden arabischen Itineraren:

1. Hamadhān 5 Fars. Ğūrān جوران (2 Fars. weiter lag Khund-āb خُنداب, jetzt Khundā am Dō-āb) 7 Fars. سعبان 9 Fars. Kereğ. Also von Hamadhān nach Kereğ über die Rustāqe Ğarrah und Šāwah 28 Fars.
2. Hamadhān 5 Fars. Ṭāsbandeïn 7 Fars. Khwārib oder Ğūr-āb جوراب 5 Fars Kereğ; hier scheint eine Station mit 7 Fars. ausgefallen zu sein.
3. Hamadhān 7 Fars. Dīmeq ديمق 5 Fars. Rākāh 8 Fars. Gūr-āb 5 Fars. Kereğ; also von Hamadhān nach Kereğ in gerader Linie 25 Farsang.
4. Hamadhān 7 Fars. Rūdh-rāwar (jetzt Rūd-i-lāwer, südlich von Sirkān سِركان und Tūī توى) 9 Fars. Nihāwand 6 Fars. Rākāh 8 Fars. Gūr-āb 5 Fars. Kereğ. Also von Hamadhān nach Kereğ über Nihāwand 35 Fars.
5. Hamadhān 7 Fars. Rāmīn 11 Fars. Berūğird 10 Fars. Kereğ. Also von Hamadhān nach Kereğ über Berūğird 28 Farsang; oft wird die Distanz in runder Zahl auf 30 Farsang angegeben. Dieser Weg wurde seit Alters am häufigsten begangen; es ist der Weg nach Rapsa.
6. Šāpūr-Khwāst (jetzt Khurremābād) ein Tag Ḥarūdh حرُوذ (jetzt Horūd) ein Tag Rāzān رازان oder Rādheqān راذقان (jetzt Rāzān) ein Tag Wafrāwandah وفراوندة oder Farāwandah فراوندة (jetzt Aferāwandeh im Ostgelände Sīlākhors südöstlich von Burūğird) ein Tag Kereğ.
7. Lūr (jetzt Ṣaḫrah-i-Lūr nördlich von Diz-pul) zwei Tage Diz دز (jetzt Qal'ah-i-Diz am Āb-i-Diz) ein Tag Rāikān رايكان 40 Fars. ‚durch uncultivirte Strecken' nach Gulpāigān كُل بايكان (jetzt Ruine Pāigān in Pāče-i-Lek) ein Tag Kereğ.

8. Ǧerbādheqān (jetzt Gulpāigān) 6 Fars. oder ein Tag Ābto'ah 7 Fars. oder ein Tag Garānābādh (jetzt Khurremābād خرّمآباد) 7 Fars. oder ein Tag Kereǧ.
9. Āwah (südöstlich von Sāwah, s. o.) ein Tag Barzāniyān zwei Tage Sowād (= Sārūq, jetzt Šahr-i-nau oder Šulṭānābād) ein Tag Kereǧ.

General Houtum-Schindler, welcher Kereǧ an den Bach Kerǧ in Mōristān oder selbst nach Gulpāigān verlegt (Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde in Berlin, 1879, S. 60 Anm.), hat sich durch den Namen dieses Baches, sowie durch den verstümmelten Text seines Nuzhet el-qolūb täuschen lassen. Wir geben das Itinerar des Nuzhet nach dem tadellos geschriebenen Codex der kais. Hofbibliothek in Wien:

10. Šahr Kongāwar 5 Fars. Bīdestān 3 Fars. Šahr Nihāwand 4 Fars. Deh Firāmorz 4 Fars. Šahr Burūǧird 4 Fars. Ǧanābād (hier geht ein Seitenweg nach Šāpūr-khwāst ab) 6 Fars. Miyān-rūdān (jetzt Miyān-rūd am Kemend-āb) 3 Fars. Minā (jetzt 'Alīābād in Pāče-i-Lek) 6 Fars. Kereǧ. Dieser vielgewundene Weg geht also zuletzt aus Sīlākhor-pāīn über's Gebirge nach Norden.
11. Šahr Kereǧ 4 Fars. Dūnsūn دونسون (im District Kamarrāh, also nicht Wānešān!) 5 Fars. Āšn آشن (am Kerǧ in Āšn-ākhor) 6 Fars. سنكان (d. i. Sangān oder vielmehr Sitagān in Faraidūn; hier zweigt sich ein anderer Weg entlang dem Zayende-rūd ab) 6 Fars. Ǧūī-margh جُوى مُرغ (am Westabhang des Kōh-i-kolung; vergl. Γαδάμαργα der Seleukidenzeit) 7 Fars. Asqurān اسقران (= Aškurān اشكوران bei Yaqut) 7 Fars. Ṭehrān oder Tīrān 6 Fars. Ǧūī-kūšk جُوى كُوشك (vergl. باب كُوسك, Yaqut) 4 Fars. Šahr Ispahān.

Fassen wir die Angaben dieser eilf Itinerare zusammen und fixiren wir dieselben auf den von H. Kiepert redigirten Routenkarten Schindler's, so kann kein Zweifel darüber obwalten, dass Kereǧ in den District Kez-zāz zu verlegen ist; am besten passt die Lage von Kademgah oder Raft-Amāret.

Kereǧ كَرَج, pers. Kereh oder Karah كَرَه, pahl. Karak ‚befestigtes Heerlager' ('askar), arabisch auch beled Abu-Dolaf

genannt, nach dem durch Reichthum und Macht, Bildung und Witz hervorragenden Amīr, der zur Zeit Harun al-Rašid's lebte, bestand eigentlich aus mehreren Ansiedelungen, die sich auf einem rings von Bergzügen umgebenen Hochplateau einen Farsang weit hinzogen; die Häuser waren aus Lehm, Gärten und Baumalleen gab es da nicht, nur Cerealien wurden angebaut und auf den Halden Viehzucht betrieben; Obst wurde aus Burūğird gebracht. Das Klima war kalt; die ganze Thalmulde mit ihren Kornfeldern und Hutweiden erstreckte sich 6 Farsang in der Länge, 3 Fars. in der Breite und hiess Marghzār-i-Kaitū كيتو (vergl. Yailaq Kaitū zwischen Herāt und Murghāb, Not. et Extr. XIV, p. 170). Nördlich erhebt sich das Gebirge Rāsmend راسمند an dessen Fuss die Quelle Češmeh-i-Khusraw entspringt. Eine Quelle āb-i-germ ergiesst sich in einen Weiher und dann in den Fluss von Kereğ, Kereğ oder Kereh-rūd کرج و کره رود, vergl. کرهرود Šeref-eddīn im Tīmurnāmeh II, p. 166; IV, p. 151. Dieser Fluss vereinigt sich mit dem Gāumāšā-rūd, der im Arwand entspringt, den Canton Farèwār bei Hamadān durchfliesst und sich gegen Sāwah Āwah und Kum wendet, um im Sande der grossen Wüste zu verrinnen. An seinem Ufer, am Nordende des Rāsmend, liegt die Burg Farzīn فرزين oder Farrezīn فرّزين (bei Yaqut auch fälschlich Qazwīn قزوين geschrieben); dorthin flüchtete der Persersultan beim Anzuge der Mongolen im Jahre 1220, um dann über das Gebirge Šuturān nach der Veste Qarūn und nach Šīb bei Baghdād zu gelangen; vielleicht das heutige Hiṣār. Das Rāsmend-Gebirge im Norden von Amāret wird auch Rāswend, Rāsfend, Rāstbend genannt, und gehört zum System des in der Axe v. NW. nach SO. sich hinziehenden Kōh Haṣāneh (Ἰασόνιον ὄρος bei Ptolemaios). Nach Petermann II, S. 244 f. wird auf dem Gebirge von Amāret viel silberhaltiges Blei und Eisen gefunden, jedoch nicht ausgebeutet; die geologische Beschaffenheit ist dieselbe wie beim Alwend, schwarzer Schiefer mit weissen Quarzadern, Urgebirgsformation. Das Klima der Hochebene von Amāret ist excessiv, rauh im Winter, im Sommer in der Thalmulde schwül, gemässigter an den Abhängen; Schnee fällt schon Mitte October und bleibt in den Bergschluchten das Jahr über liegen. Trotzdem ist Kez-zāz reich an Feldfrüchten, welche nicht nur die 260 Dörfer des Districtes, sondern auch den Markt von Ispahān

versorgen. In neuester Zeit hat Floyer die Gegend besucht; er fand sie von zahlreichen Bächen bewässert; die Warmquelle bei dem Weiher hat nach ihm 61° F.; ausser Weizen wird auch Baumwolle, Opium und Färberröthe (rōnašk) angebaut. Bei dem reichen Kornertrage dürfen wir uns nicht wundern, wenn Kereǧ nach dem Nuzhet eine Abgabe von 102.500 Dinār (2½ Millionen Franken) zu entrichten hatte. — Der Kereh-rūd fliesst von Hiṣār an zuerst gegen SO., dann gegen N. und besteht aus zwei Hauptzuflüssen, die den Rāsmend umfliessen, weshalb er jetzt Dō-āb genannt wird. Ganz unmöglich ist Schindler's Angabe, dass sich dieser Fluss mit dem bei Gulpāigān fliessenden Kerǧ-rūd vereinigt; denn alle Angaben, auch die des Nuzhet, gehen dahin, dass der Fluss von Gulpāigān, der auch Fluss von Khwān-sār خوانسار, rūdkhāneh-Harūn und Farkessān genannt wird, nordostwärts gegen Kum fliesst. Auch liegt das System des Kōh Haṣāneh dazwischen mit den südwärts von Sulṭānābād hinstreichenden Ausläufern.

Nachdem wir auf Grund der Distanz ·XXX· und der sonstigen Uebereinstimmungen die Gleichheit von Ῥάψα, Kereǧ, Amāret bewiesen haben, ziehen wir auf der im Nuzhet angegebenen Route (11) 15 Farsang weit nach Sitagān in Faraidūn; von da wandern wir, statt den Weg über Dumbeneh Asqarūn und Tīrūn einzuschlagen, dem Laufe des Zayende-rūd entlang noch 7 Farsang weit, um nach BREGNANA zu gelangen. Man könnte einwenden, diese dem Gebirgsmassiv des Zardeh-kōh angenäherten Regionen seien von Natur aus schwer gangbar; wir glauben aber, so wie es sich gezeigt hat, dass die Mulden von Sīl-ākhor und Faraidūn bis auf die kurze Uebergangsstelle bei Šengān dem Verkehre, selbst zu Wagen, keine Schwierigkeiten entgegensetzen, ebenso wird sich auch das Thal des oberen Zayende-rūd als ein ganz practicables Durchgangsgebiet erweisen. Zudem haben wir aus der Khalifenzeit zwei Routiers, welche dieses Thalgebiet der Länge nach durchschneiden.

12. Kereǧ 12 Fars. Burǧ بُرْج (das zweite der īghārān oder ‚Freilehen', im kalten Klima gelegen, jetzt Malekābād in Burbarūd und Gāhpelaq جاپلق) 10 Fars. Khōiǧān خويجان (jetzt Khōigān an der östlichen Hauptquelle des Zayende-rūd in Faraidūn) 30 Fars. ‚ohne dass man einer Stadt oder einem grösseren

Dorfe begegnete' nach Ispahān. So verlockend der gleichen Distanz · XXII · wegen die Gleichung Khōigān = Bregnana aussieht, ziehen wir dennoch die möglichst directe Wegrichtung des Nuzhet vor, aus dem einfachen Grunde, weil wir sonst mit den Zahlen der Tabula bis Persepolis nicht ausreichen.

13. (Fortsetzung von 8) Gulpāigān oder Ğerbādheqān 8 Fars. oder ein Tag قنوان oder هرران (vielleicht Faraidūn فريدون, oder auch Tīzān تيزان, Yaqut) 9 Fars. oder ein Tag Marğ ō Zahr مَرْج و زهر (in dem vom Zayendeh durchflossenen Rustāq Qohistān قهستان) 4 Fars. Mārbīn ماربين (in dem vorzüglich cultivirten, gärtenreichen Rustāq gleichen Namens am Zayende-rūd); von da geht die Route ostwärts über Anhöhen in das Thalgebiet von Tīrūn über: 12 Fars. oder zwei Tage nach Azmīrān ازميران (in der Nähe des altberühmten Ātišgah Māraš, vergl. Μαρράσιον Ptolem.) 3 Fars. Ispahān.

Bregnana lag nach unserer Vermessung im Canton Qohistān, dessen Anhöhen wie die des benachbarten Cantons Taimarah تَيْمَرَه reiche mineralische Schätze enthielten, die jetzt freilich nicht mehr ausgebeutet werden, am oberen Zayenderūd. Sollte der Name mit pers. biring برنك ‚Kupfer, Bronze' zusammenhängen, wofür Justi bereğya (von bereğ ‚glänzen'; möglich wäre auch bereghna ‚blank' vergl. pers. berehnah بَرَهْنَه ‚nudus') als Grundform ansetzt? Der Name des grossen Berggebietes Παραιτακηνή, das vom Zayendeh durchflossen war (vergl. parai ‚ringsum' tak ‚fliessen' und die seïstanische Provinz gleichen Namens, jetzt Rūdbār), hat sich vielleicht in dem Gau Faraidūn فريدون (Yaqut, vergl. Dupré II, p. 119 f.), Faridan, Parī'ā erhalten. — Vom Thalgebiet des oberen Zayendeh gelangen wir, ohne die Metropole ASPADA (G. Rav.) zu berühren, in gerader südlicher Richtung über die Bergenge von Čāl-i-šutur nach Deh-i-kurd, Šehrek شهرك zum Bergpass Qahw-i-rokh, Girīwa-i-rokh كريوا الرخ (Ibn Batuta II, p. 42), der die Wasserscheide zwischen dem abflusslosen Zayendeh und dem zum Tigris-System gehörigen Kurend-āb bildet. Zur Khalifenzeit stand hier das Ribāṭ Bārgān und zwei Tagereisen oder 14 Farsang wurden von da ostwärts über Khān Lingān oder

Khālinğān (jetzt Lenğ, Khuleńğān) nach Ispahān gezählt. Die Distanz zwischen dem alten Bregnana und diesem Ribāt schätzen wir auf 12 Farsang, so dass wir noch 18 Farsang zur Verfügung haben, um zur folgenden Station zu gelangen. Für diesen Weg stehen uns zwei arabische Itinerare (bei Ibn Khordādhbih und bei Qodāma-Muqaddasī) zu Gebote.

14. Bargān oder Ğanz al-marğān ‚Schatzhaus der Korallen' (jetzt Qahw-i-rokh) 7 Fars. Mūrdāh موردٰاه oder Mūrğān مورجان 7 Fars. Šabāh شباه 5 Fars. Samārmoz سمارمز oder Somairam سُمَيْرَم, pers. Samīram سَميرَم (jetzt Samīrūm, einen Tag östlich von Diz Ard oder Pelārd). Darnach würde die Station nach Samīrūm fallen.

15. Bargān 7 Fars. oder ein Tag Kereh oder Karūyah كرويه, كَرَه (im Canton Pāīk, noch jetzt Kereh genannt) 7 Fars. oder ein Tag Sarāi Mās ō Marwah سراى ماس و مروه 4 Fars. Khān Rūšan خان رُوشن ‚die Grenze von Fārs, kurah Istakhr, gegen die Provinz Ispahān' (jetzt Sa'adābād auf der Passhöhe des Šāh-kōh, Quellgebiet des Flusses von Yazd-i-khwāst).

SIACVS, Σιακοῦ-ς, erklärt sich lautlich entweder aus Siyāh-kūh, wie noch heute ein Höhenzug östlich von Samīrūm heisst, oder aus Šāh-kūh (altpers. khšāyathiya-kaufa, Mittelform šaya-kōf), welche Benennung das der Urgebirgsformation angehörige, in der Axe von NW. nach SO. streichende Bergsystem von Samīrūm bis Šulgistūn und Surmaq führt. Wir setzen diese Station in die Passhöhe bei Sa'adābād, an die Grenze von Fārs; weiter ostwärts, auf der Winterstrasse, bildete diese Grenze das KS. Rūdhkān روذكان (im Nuzhet رُودكان, 5 Fars. südlich von Šahr Qumišah, 7 Fars. nördlich von Yazd-i-khwāst), jetzt Maq-sud-begi bei Wehšāre.

Südlich von Siacus setzt die Tabula in einer Entfernung von nur ·X· Parasangen NISACI an, wofür der Ravennate NESSACI Νησάκη bietet; Νισέργη des Ptolemaios ist darnach zu verbessern. Die einheimische Form lautete Niçāyaka, Nisāyek, ‚das kleine Nisa'. Mit Niçāya ‚Niederlassung' bezeichneten die Perser, welche ursprünglich Hirten und Nomaden waren, überhaupt höher gelegene Weidegründe, welche eine ausgiebige Pferdezucht ermöglichten. Die arabischen Geographen kennen

einen Ort Nisāyek نسايك (Muqaddasī und Masʿūdī schreiben einfach Nisā نسا) viel weiter im Süden, in dem zu Istakhr gehörigen Rustāq Baiḍā بيضا (Beidzō bei De Bode), 8 Farsang nordwestlich von Šīrāz, zwischen dem Kōh-i-Šaš-pīr und dem Kōh-i-Rāmgird, und südöstlich von Kām-pérōz. Das Nuzhet el-qolūb beschreibt in Baiḍā einen Weidegrund (marghzār) von 10 Farsang Länge und Breite; die Luft ist kühl, Wasser gibt es da in Hülle und Fülle, Schlangen und Scorpione fehlen, Giessbäche verwandeln den Grund auf 3 Farsang in grünen, kräuterreichen Rasen; herrliche, grosstraubige Weinstöcke werden an den Geländen gezogen. Einer neueren persischen Beschreibung des Gebietes von Šīrāz entnehmen wir die Nachricht, dass der berühmte Wein dieser Stadt aus den Dörfern von Baiḍā, ferner aus Šōl, Ardekūn, Abreh, Guyom und Khullār kommt; ferner die Angabe, dass im Centrum von Baiḍā ein ausgedehnter Weideplatz, worauf 6000 Stuten grasen, sich befindet. Beidzō wird von dem Thale Tang-i-raškan durchschnitten, durch welches Alexander der Grosse nach Persepolis eindrang. — Um nun die Position jenes Nisāyek, dessen Kunde wir dem Alterthum verdanken, zu bestimmen, setzen wir das unter 15. angeführte Sommeritinerar weiter fort:

16. Khān Rūšan 7 Fars. oder ein Tag Deh-Istakhrān (d. i. Deh-i-girdū ‚Nussdorf‘, ‚villa delle noci‘ P. della Valle, obwohl es hier jetzt keine Nuss-, sondern nur Weidenbäume gibt) 7 Fars. oder ein Tag Qaṣr āʿīn ‚Quellenschloss‘ قصر اعين (d. i. Qaṣr-i-zard oder Kūšk-i-zard oder -zar كوشك زرد, زر, ‚le château jaune, pavillon d'or‘). Näheres bieten neuere Itinerare: Deh-i-girdū 2 Fars. Bāz-i-baččah 2 Fars. Pul-i-Šāh-kōh oder die Brücke über den Rūd-i-kūšk-i-zard, dann 3 Fars. durch gut bewässertes, an fischreichen Bächen, sowie an Morästen reiches Terrain nach Kušk-i-zard.

Die Umgegend von Kušk-i-zard war seit Alters berühmt als vorzüglicher Weidegrund; Heerden von Kleinvieh und viel Wild treiben sich hier herum; die Vegetation ist bei der reichen Bewässerung auch im Sommer üppig. Im Nuzhet heisst es, der Marghzār-i-Kūšk-zard erstrecke sich entlang dem Flusslaufe 10 Farsang weit, die Breite des Geländes betrage 5 Farsang;

beträchtliche Ansiedelungen, reichliche Wasserquellen gibt es da; das Klima ist kühl und gemässigt. Die oben angeführte neuere Beschreibung besagt: Čār-dāngah چهار دانکه und Dašt-i-Rūm sind als Jagdrevier des Bahrām-gūr bekannt; der grösste der Weideplätze ist der von Kušk-i-zard; daselbst werden auch Kornfrüchte aller Art, zumal Weizen und Dhol, angebaut. Der von türkischen Ilāt's in Besitz genommenen Plaine Dašt-i-Rūm دشت الروم gedenkt auch Ibn Batuta (II, p. 51 f.) auf seinem Wege von Yezd-i-khāṣ nach Māyīn. Auch andere Schriftwerke (Tīmur-nāmeh II, p. 395; Not. et Extr. XIV, p. 174. 278) rühmen die grünen und frischen Weideplätze für Pferde bei Qaṣr-i-zard. Hier müssen wir also Nisace suchen!

Der Abstand ·XII· Parasangen führt uns weiter südwärts zu der Station PORTIPA, wofür der Ravennate PORREPA, d. i. Πόρτηπα hat. Wir ziehen nicht auf dem weiterhin ziemlich beschwerlichen Sommerwege über Āspās اسپاش und Ḥūsġān حوسجان (jetzt Uġān) nach Mā'īn, sondern halten uns gegen SO. an die Weiler Dumbineh, Obārik, Khungišk, Kaferī, Dilu-Naṣr, welche im Flussgebiet des Pulwār oder Pelewār liegen. Thomas Herbert rechnet von Kušk-i-zard nach Khungišk 6 Farsang, dann nach Kaferī 2, nach Deh-Urdīn 4 Farsang. Das Thalgebiet von Kaferī, Keiferī كيفرى, ein Sommeraufenthalt arabischer Nomaden, erzeugt Weizen, Gerste und Dhol. Istakhrī verlegt die Quellen des Pulwār in den Rustāq Gaubarkān, welcher nordwestlich vom Rustāq Urd lag und Muškān zum Vorort hatte; diese Namen sind jetzt geschwunden; nur der Fluss selbst, arab. فَرْوَاب Ferew-āb oder Parw-āb, hat seinen Namen mit geringer Veränderung bewahrt; Istakhrī nennt auch ein Dorf Deh Ferewāb, das an einer Furth über den Fluss gelegen der antiken Station Portipa und dem heutigen Kišlaq Dilu-Naṣr دلونصر entspricht. Lautlich zerfällt Port-ipa, Parw-āb in zwei Elemente: baktr. peretu altpers. *partu, gilan. purd pahl. puhr neupers. pul, sarikol. paug (aus pard, Pamirdialekte S. 760. 745) ‚Furth, Brücke' und baktr. ap, neupers. āb ‚Wasser' oder auch ap, neupers. -yāb ‚findend, erlangend, besitzend'; eine ähnliche Bildung ist Πορτόσπανα bei Ptolemaios.

Die Schlusszahl ·XII· Parasangen führt uns nach PERSEPOLIS oder Çtakhra. Herbert hat die Stationen: Dih Urdīn 3 Fars. Dar-tang 4 Fars. Pul 3 Fars. Kambar 'Alī 3 Fars.

Čihil-minār. Bei Urdīn betreten wir den Rustāq Urd, dessen Vorort Tīmāristān تيمارستان (vergl. Thimār, Mittelstation zwischen Čilminār und Mešhed-i-māder-i-Sulaimān, nach Josafat Barbaro a. 1471) oder Baǧǧah بجّة, 'Αρδέα bei Ptolemaios, in der Thalmulde oberhalb Siwand gesucht werden darf; der Engpass Dartang zwischen dem Kōh-Eyyūb und dem Kōh-Bulwerdī darf weder mit dem Dartang-i-Fārūq درتنك فاروق (Not. et Extr. XIV, p. 115, jetzt Pārūh nordöstlich von Persepolis), noch mit der Klause zwischen Mā'īn und Uǧān verwechselt werden. Auf dieser Strecke bietet Muqaddasī lauter fremde, verschollene Namen: Iṣṭakhr ein Tag Dorf des Ibn Bundār ein Tag Kamāhenk ein Tag Dorf der Zwietracht قرية الخلاف (am Ferewāb? von da nordostwärts zum Winterweg) ein Tag Lāh ō Kereh ein Tag Sarmistah (d. i. Sarmaq). Der Zusatz CONMERCIVM PERSARVM ist Uebersetzung von τὸ ἐμπόριον Περσῶν. Persepolis besass in der Seleukidenzeit keine politische Bedeutung; aber die vortrefflich angebaute Zweistromebene Marwdašt am Fusse des ragenden Felsens Çtakhra verblieb der natürliche Sammelplatz der persischen Ackerbaubevölkerung, der Centralsitz des Handels und Verkehrs. — Bei dem Ravennaten (und bei Ethicus) ist auch noch PARSAGADA verzeichnet; die Streitfrage, ob Pasā oder ob vielmehr Murghāb (bei Muqaddasī, so scheint es, Kihmand كهمند genannt, 12 Fars. nördlich von Istakhr, auf dem Winterwege; vergl. auch MVRGE beim Ravennaten) das Anrecht hat für Pasargadae zu gelten, wird hoffentlich Nöldeke im Nachwort zu dem von Stolze und Andreas edirten monumentalen Prachtwerke zur Entscheidung bringen.

6.

Weg von Persepolis nach Gīruft in Karmān.

Wir lesen in der Tabula folgende höchst summarische Angabe:

PERSEPOLIS
·LX·
PANTYENE
·XXX·
ARCIOTIS.

Der Ravennate hat die Variante PATHIENAS. Der Weg bewegt sich in der Richtung der CARMANI; an der Küste sind weiterhin die ICHTHYOPHAGI verzeichnet; der Ravennate hat dort auch den Hafen ARMOZA REGIA. — Vor Allem muss uns die Aehnlichkeit des Namens Πανθιηναί mit den Πανθιαλαῖοι, einem Stamme der Perser, auffallen, den uns Herodotos 1, 125 nach den echtarischen, den Kriegsadel darstellenden Hauptstämmen der Πασαργάδαι, Μαράφιοι und Μάσπιοι in Verbindung und gleicher Linie mit den Δηρουσιαῖοι und den jedenfalls im heissen Küstenstrich Garm-sīr hausenden Γερμάνιοι anführt. Neben dem Kriegsadel und den drei Ackerbaustämmen (ἀροτῆρες) gab es mehrere Tribus, welche die alte nomadische Lebensweise der Urarier beibehalten hatten, Δάοι, Μάρδοι, Δροπικοί, Σαγάρτιοι, die Vorfahren der Šōl, Lūr, Bakhtiyaren und Kurden. H. Kiepert (Lehrbuch d. alten Geogr. §. 67, Nr. 3) spricht die Vermuthung aus, dass sich der Name der Panthialaier, dessen unarische Abkunft schon durch das fremde λ gekennzeichnet sei, im Bezirke Fahliyān an der Grenze von Susiana erhalten habe. Der Stamm selbst mag immerhin unarischer, kuschitischer Abkunft gewesen sein; der Name Panthiyanā, wofür Herodotos die dem Griechischen angepasste Aussprache Πανθιαλαῖοι bietet, ist jedoch echt persisch, wie der des medischen Stammes Παντίμαθοι (III, 92), und zu deuten aus altpers. pathi, *panthi, baktr. path, pañta-n (davon pathanya ‚Wegelagerer'), os. fandag, sarikol. pand, šign. pond, mingan. pádah ‚Weg, Pfad'. Was den Ort Fahliyān betrifft, so ist derselbe sehr jungen Datums; die arabischen Geographen nennen an seiner Stelle Deh Khūbedhān oder Khwādān, selbst Šerefeddīn kennt nur letzteren Namen und nördlich davon Mālamīr-Šōl. Wir suchen die Sitze des alteinheimischen, von den Persern unterworfenen Ackerbaustammes an der Grenze von Fārs und Karmān an einer Stelle, wo sich die Wege aus allen Richtungen kreuzten. Ein solcher Knotenpunkt des Verkehrs ist heutzutage Saʿīd-ābād, der Vorort des Districtes Sīrǧān, Šīragān شيركان, سيرجان. Bei den arabischen Geographen spielt Sīrǧān eine grössere Rolle als Guāšīr oder Bardhašīr (d. i. Weh-Ardašīr nach Nöldeke), die alte Metropole Karmān, wo die Erinnerungen an den Feuercultus und an die Sāsānidenzeit mächtig walteten; sie schildern Sīrǧān, den Sitz der arabischen

Sulṭāne, als eine blühende Stadt mit zwei Citadellen (qaṣraïn) und ausgedehnten Vorstädten, wohlbewässerten Gärten, künstlich gegrabenen Brunnen und Kanälen; das Klima ist gesund, nur im Sommer drückend heiss; alles Culturland wird zum Anbau von Weizen und Baumwolle benützt. Die Dattelpalme gedeiht von hier an bis Hormoz. Abbott und die Mitglieder der anglopersischen Grenzcommission äussern sich einstimmig folgendermassen: Sa'īdābād ist gut befestigt und hat 400—500 Häuser, Bazare, schöne Gärten mit vorzüglichen Pistaziennüssen und Granatäpfeln; der balūk Sīrǧān erstreckt sich 24 Farsang von N. nach S., 22 Farsang von W. nach O. und umfasst 150 Ortschaften — ein ebenes, ungeheures Weizengefilde mit eingelegten Baumwollpflanzungen, die Kornkammer von Karmān und Fārs; der Ertrag ist gross, wenn nicht Heuschreckenschwärme, wie Gibbons bezeugt, die Culturen verwüsten oder in heissen Sommern die Irrigation mangelhaft ausfällt. Ueber Sīrǧān hat Marco Polo seinen Rückweg von Hormoz nach Karmān genommen. Er fand allerorten Dattelpalmen und Obstbäume, auch einige Heilquellen; das Weizenbrod mundete ihm bitter, was er dem brackischen Wasser zuschreibt, während Houtum-Schindler die Ursache in der reichlichen Beimengung des Weizenunkrautes khūr oder talkheh findet. Ein solches Gebiet ist für die ἀροτῆρες des Herodotos wie geschaffen; aber auch die Distanz · LX · Parasangen spricht für unseren Ansatz von Πανθιῆναί der seleukidischen Urkunde bei Sīrǧān, wenngleich die arabischen Itinerare von Iṣṭakhr bis dahin 64 Farsakh zählen, wobei die kleine Differenz von 4 Farsakh auf Rechnung eines Umweges zu setzen ist. Die Stationen lauten:

Iṣṭakhr mit dem tasūk ($^1/_{24}$ der κοίλη Περσίς) Mihr-gāskān
8 Fars.

Ziyādhāwādh (jetzt Arsinǧān; vergl. Pottinger's Route)
8 Fars.

Dorf und Wachtposten Kalūdhar; oder — mit Muqaddasī — Ḥauḍ al-Amīr
6 Fars.

Dorf Gōpānān oder Čōbānān am See gleichen Namens, bei Idrīsī p. 404 Zobaidah زبيدة genannt (jetzt Khwānsār); oder — mit Muqaddasī — nach Rās al-duniyā (d. i., nach der persischen

Schilderung des Gebietes von Šīrāz, Sar-i-ǵehān سرجهان, ein schönes Dorf auf einer vegetationsreichen Hochfläche, welche Weizen, Gerste, Mandeln und Obst producirt; nahe erhebt sich das Massiv des Khwāǵah-malek; ostwärts und tiefer liegt das Culturgebiet Abādeh-i-Teštek)

6 Fars.

Dorf des 'Abd al-Raḥmān (östlich von Abādeh اباذه) im Rustāq Barm برم

6 Fars.

über den hohen Kōh-i-Deh-mūrd, welcher die Rustāqe Barm und Būdanǵān بودنجان scheidet, nach Deh-i-mūrd ديه مورد, arab. قرية الآس

8 Fars.

Gross-Čāhek oder Čāhah, arab. صاهك, صاهه (jetzt Čāhkhušk; Klein-Čāhek ist Deh-Čāh; in geringer Entfernung ist das Ostende des Sees von Nīrīz, arab. Bakhtegān)

8 Fars.

durch ödes Gebiet, an Kālkhān und Marūst vorüber, nach dem Robāṭ

Sarmaqān سَرْمَقَان (jetzt Čāh-Surmekūn, Dupré) oder 1 Fars. weiter nach Deh-i-nemek (Ibn Khord.)

2 Fars.

Grenze von Fārs und Karmān

7 Fars.

Pušt-kham ‚gekrümmter Rücken' (Vullers I, p. 364; vielleicht so genannt, weil man einen Kawér passirt, dessen zahlreiche Löcher Aufmerksamkeit beim Gange erfordern; Ibn Khordādhbih hat etwas weiter Mūriyānah موريانه, was nicht nur ‚Ameisenhaufen', sondern auch ‚Eisenrost' und ‚Salzefflorescenz' bedeutet; westlich von Šahr-Bābek, bei Robāṭ Rādhān zieht sich ein Salzbach und Kawér aus der Gegend von Asfendābād bei Abarqōh bis hinab gegen Khairābād, wo ein breiter Arm des Keffeh passirt wird; vergl. auch MORIANA beim G. Rav. und Mūriyān موريان in Khūzistan, Yaqut)

5 Fars.

Bīmend (jetzt Zeïdābād)

4 Fars.

Sīreġān (jetzt Sa'īdābād).

Der Name der folgenden Station ARCIOTIS, im G. Rav. ARCHEDOTIS, im Original wahrscheinlich Ἀρχαιῶτις, erscheint wie ein éranisches Wortgebilde Haraiva'uvati; wie in Haré, Haraiva oder in Haraqaiti, Harauvati muss auch hier ein bedeutender Strom den Anlass zur Benennung geboten haben. In der That nennen die arabischen Geographen den bei Gīruft vorbeifliessenden Strom Harai-rūdh هَرَى رُوذ, Haré-rūdh هَرِى روذ auch Déw-rūdh ديو رُوذ ‚Teufels- oder toller Fluss'; es heisst: ‚von dem Thale Dar-fānī kommt ein Strom nach Ğīruft, Harai genannt, welcher mit tosendem Geräusche fliesst; sein Strombett wird durch inmitten stehende Klippen so reissend, dass Niemand darin festen Fuss fassen kann; er treibt zwanzig Mühlen'. Die neueren Reisenden nennen ihn (Gibbons) Alá-rūd, (Abbott) Halī-rūd, (Smith) Halīl, (Floyer) Halī-rī (oder -rū); nach Abbott ist er tief und reissend, bei den Ruinen von Gīruft 25 Schritte breit; die Ufer sind mit Tamariskengebüsch bewachsen und mit Schaaren von Rebhühnern (giruptī) und Sandhaselhühnern belebt. Floyer setzte über den Fluss zwischen Kahnū und Dosārī; auch hier strömt er reissend dahin, 30 Yards breit, $4^1/_2$ Fuss tief; an beiden Ufern sind Districte von Tamarisken, Weiden, Pampasgras, Schilf und Ried, belebt von Elstern, Seeraben, Reihern und zahllosen schwarzen Rebhühnern. Sein mittlerer Lauf benetzt die Landschaft Rūdbār رُودبار (Reobarle Marco Polo); das obere Stromgebiet besteht aus den Giessbächen von Aqtā'a, Bāft, Rāhbur, Sārdū. Als Hauptquelle gilt der āb-i-Kharā (d. i. Harai), der nach Schindler im Bergmassiv Čehār-gumbez östlich von Sīrġān entspringt und Aqtā'a an der Ostseite benetzt; der āb-i-Bāft vereinigt sich mit dieser Flussader; der vereinigte Strom durchfliesst das Thal Derrehpahn, dessen Axe von NW. nach SO. bis zum Ende des Hochgebirgs bei Gīruft streicht; bei diesem Orte fliesst ihm ein paralleler Fluss rūdkhāneh-i-Šūr aus der Landschaft Rāhbur zu; eine dritte Flussader soll aus der Gebirgslandschaft Sārdū, die bisher nur von Gibbons besucht wurde und wo sich die Orte Hanzā und Dilfārd befinden, herkommen. Eine antike

Spur des Harai glauben wir auch bei Ptolemaios zu finden, der in Karmania von N. nach S. folgende Landschaften aufzählt: Ῥουδιανή (d. i. Rūdhān der arabischen Geographen, jetzt Gulnābād und Bahrāmābād), Ἀγδηνῖτις (d. i. Aqtā'a, Aghdā südöstlich von Sīrğān), Παραιπαφῖτις (altpers. pariy ‚um' und Stadt und Landschaft Bāft) Αἰραί und Χαράδραι (d. i. das Thal des Harai und Derreh-pahn), Καβηδηνή (vielleicht die Gegend zwischen Rūdbār, Hormoz und Tārom), Κανθωνική (‚Eselsbergen' d. i. die unwegsame Landschaft Bešākird). Wir setzen Archaeotis unbedenklich an den Halī-rū und nach Gīruft d. i. nach den von Abbott entdeckten Ruinen von Šahr-i-dāqianūs.

Ǵīruft oder Ǵīraft, arab. جيرُفت, جيرَفت, im Gebiete Girdūs جردوس gelegen (Yaqut) — in beiden Namen ist vielleicht baktr. gairi ‚Berg' enthalten, so dass Gīraft aus gairiapta ‚von Bergen umgeben' bedeutete — war in der arabischen Zeit eine blühende Stadt; gegen die Nordwinde durch hohe Bergketten geschützt, hatte sie ein mildes Klima, das die Cultur des Zuckerrohrs und der Dattelpalme ermöglichte; Datteln waren hier spottbillig, der Wanderer durfte die herabgefallenen Früchte ohneweiters geniessen. Die Stadt war ein Hauptemporium zwischen Hormoz und Seǧestān. Aus dem kühlen Berggebiete brachte man Walnüsse, Trauben und Obst, auch Schnee und Eis zur Erfrischung. Der grosse Ort Camadi, der zu Marco Polo's Zeit in Folge der Verwüstungen durch die Mongolenhorden ohne Bedeutung war und verödet dalag, ist eben kein anderer als Gīruft; der wackere Reisende war von Karmān sieben Tage lang durch die Thalmulde von Māhān, Rā'īn, Sarwistān, Dāržīn nach Bamm gezogen und gelangte zu einem Bergabhang dessen Uebersteigung unter excessiver Kälte zwei Tage in Anspruch nahm — es ist das von NW. nach SO. streichende ‚Gebirge der Kälte' ǧebel Bāriz جبل بارز mit den Pässen von Bīžan (in Sārdū) und Deh-Baqrī; ‚nachdem man den Berghang überschritten, findet man gleich im Anfange der Ebene, welche sich in südlicher Richtung fünf Tagereisen weit ausbreitet, die verödete Stadt Camadi'. Wie haben wir diesen Namen Ǵīruft's zu erklären? Yule (p. 116) denkt an Ḥamadī, Aḥmadī, und General Schindler weist auf die Analogie von Kahn-i-medī (= qanāt-i-Muḥammedī) hin. Die heutige Benennung Šahr-i-dāqianūs weist jedoch unstreitig darauf hin, dass gerade noch

vor der Zerstörung des Ortes durch die Mongolen eine syrische Christengemeinde daselbst bestand. Syrische Nachrichten bestätigen das Dasein einer Kirche in Ǧīruft. Ueberall, wo wir in Persien den Terminus Šahr-i-dāqianūs, d. i. ‚Diakonenstadt' vorfinden, müssen syrische Christen gehaust haben; so bei den Ruinen von Bēth-Lāpaṭ, pahl. Vandê-Šāpūr, arab. Ǧundai-Sāpūr, in Susiana; so auch bei den Ruinen Šād-šahr-i-dāqianūs, 4 Miles östlich von Mešhed am rechten Ufer des Kašp-rūd (Mac Gregor II, p. 6). Die Qōrāngläubigen mochten zu Marco Polo's Zeit den Ruinenort Šāmāt-dih شاماتْ ديه ‚Syrierdorf' benannt haben; auch nordöstlich von Sīrǧān gab es einen Ort al-Šāmāt, der zum Canton Qohistān gehörte. Südwärts von Ǧīruft kennt Idrīsī einen Rustāq Qanāt al-Šām شام; die Lesart ist immerhin beachtenswerth; doch ist zu bemerken, dass Istakhrī denselben Ort Qanāt al-Šāh شاه ‚Königskanal' (jetzt Kam'asel und Gangābād) schreibt. Bei Marco Polo können wir Çamadi oder nach Analogie von Serazy (Šīrāz) und Soncara (Šewānkārah) Samadi restituiren.

Zur Erläuterung der Distanz von ·XXX· Parasangen = sechs Tagreisen zu 5 Farsang oder 30½ Km. dient folgendes arabisches Itinerar von Sīrǧan (Panthienae) nach Ǧīruft (Archaeotis): Von Sīreǧān

zwei Tage nach

Akhtah اخته, mit Praep. bi ب ‚in' meist باخته geschrieben, ‚einem kleinen, aber durch Handel und Gewerbefleiss blühenden Orte mit Häusern aus Lehm'; also der Vorort des heutigen Bezirkes Aqtā'a, Aktā, Aghdā, Ἀγδηνῖτις bei Ptolemaios. (Man könnte auch Bāft بافت oder Bāfed بافد lesen, ‚eine Stadt in Kirmān, reich an Bächen, Wiesen und Saatfeldern, an Jagd- und Weidegründen', besucht von Gibbon's und Schindler, mit 650 Einwohnern, gelegen am āb-i-Bāft; südwärts wächst die Beneh-Pistazie, nordwärts ist das schöne Gebirgsthal Kīskūn mit Walnuss- und Obsthainen und vielen Wildschweinen. Aber Gibbon's zählt von Sa'īdābād nach Bāft 80 Miles = 16 Farsang, eine zu grosse Entfernung.)

ein Tag oder 6 Farsang nach

Khīr خير oder Khabr خبر, ‚einem Ort, wo Feldbau betrieben wird‘; d. i. Khabr, der Vorort eines südöstlich an Aktā angrenzenden Bezirkes; es kann aber auch Qal'ah-i-Daštāb südlich von Bāft und vom āb-i-Kharā gemeint sein. Von da ein Tag zum

Kōh-i-nuqrah, dem ‚Berge der Silberminen‘, جبال معدن الفضّة, wo Silber und Blei gewonnen wurde; das Gebirge wurde zum System des Bāriz gerechnet, dessen höchste Erhebung Hazār-kōh westlich von Rā'īn liegt. Nach Houtum-Schindler findet sich in den Cantonen von Bāft und Rāhbur Kupfer und Eisen; reich ist der Ort Gōwarūn an Blei. Gibbons besuchte den Ort Serefān oder Sereb-khān, dessen Name (arab. صَرَفان = pers. سُرُب) an Bleigewinnung erinnert; die Bleierze mögen etwas Silber enthalten haben. Dann ein Tag nach

Dar-fānī, -bānī بانى oder در فانى (Var. bei Ibn Hauqal Dar-i-fārid در فارد) d. i. Dar-pahnī در پهنى ‚Thor der Breite‘ oder Dar-pahīn در پهين ‚das breite Thor‘, bei Schindler Derreh-i-pahn ‚das breite Thal‘, ein Thalgelände reich an Obst und Saatfeldern mit zahlreichen Ansiedelungen, die Grenzscheide des kalten Klimas im NW. und N. und des wärmeren gegen SO. und S. nach Ǧīruft hin. Schindler erwähnt die Thalenge Tang-i-Šūrāb und die Gaue Mehnī und Isfandeqeh. Von da ein Tag nach Ǧīruft. Summe 102 arabische Meilen = 34 leichte Farsakh.

7.

Weg von Ǧīruft zum Maškid in Balūčistān.

Die Fortsetzung der eben besprochenen Route lautet in der Tabula nach den annehmbarsten Lesungen:

A R C H A E O T I S
· X X ·
C A V M A T I S
· X ·
A R A D A R V M
· X X ·
P A R A D E N E
· X X ·
B E S T I A D E S O L A T A
· X X ·
R A N A.

Statt Paradene hat die Tabula TAZARENE; die Correctur ergibt sich zunächst aus der Lesart des Ravennaten PARAZENE, dann aus dem Vorkommen des Namens Παραδηνή bei Ptolemaios. Für Bestia desolata, d. i. Βηστία ἡ ἔρημος des griechischen Originals lesen wir in der Tabula Bestia deselutia, beim G. Rav. gar Bestigia daselenga. Im vorhinein sei auch bemerkt, dass wir eine geraume Strecke hinter Gīruft ein Terrain betreten, das eine wahre terra incognita bildet; erst weiter im Osten gelangen wir in ein Gebiet, welches von Seiten der englischen Grenzcommission in ausgiebiger Weise durchforscht worden ist.

Wir wissen noch nicht, wohin sich die beträchtlichen Süsswassermassen sowohl des Halī-rī, wie auch des Bampūr-rūd im persischen Balūčistān ergiessen. Floyer's Vermuthung, wonach beide Ströme mit den zur Küste abfliessenden, nicht unbedeutenden Flussläufen des Ǧagīn, Gabrīg, Sadaič und Rapč in irgend einer Verbindung stehen sollen, halten wir bis auf Weiteres für unsicher. Vielmehr erinnern wir an die von Abbott erkundete Nachricht, dass der Halī-rī nach seiner Biegung bei Kahnū in der Landschaft Rūdbār sich gegen OSO. wende, die Ebene Gez-mōriyān durchfliesse und endlich, dem Laufe des Bampūr-rūd entgegengekehrt, sich im Sande verliere; sowie an Gasteiger's Versicherung, dass der Fluss von Bampūr nach einem constanten, das Jahr hindurch in gleicher Wassermenge sich haltenden Laufe 7 Farsang westwärts von der Stadt als echter Steppenfluss spurlos in die Erde sich verliere. Floyer meint, es sei nicht möglich, dass zwei so beträchtliche Süsswasseradern so nahe einander sich verlieren sollten, ohne

eine grosse Area eines fruchtbaren, morastigen Grundes hervorgebracht zu haben. Ein solches Marschland ist aber wirklich vorhanden! Floyer hat Bampūr von Süden her besucht und bekam nur Sandwüste und dünenreiche Steppe zu sehen; er selbst erfuhr jedoch von der Existenz eines ebenen, wohlbewässerten und daher auch fruchtbaren und bevölkerten Gebietes Namens Šahrī, das sich nördlich von den schwer zugänglichen Bešākird-Bergen, und zwar am Fusse des nördlichsten Bergzuges Kōh-i-Marz ausdehnt und allem Anscheine nach von dem Unterlaufe des Halī-rī durchzogen wird. Dann haben wir an Gasteiger einen Augenzeugen dafür, dass sich westwärts von Bampūr gegenwärtig zwar unbewohnte, aber mit vorzüglichem Humusboden ausgestattete Urwaldflächen dahinziehen, die, je weiter man gegen Rūdbār fortschreitet, immer mehr durchfeuchtet sind und ein ‚herrliches, jungfräuliches, höchst üppiges Terrain' darstellen, das leicht urbar gemacht werden kann; in Tiefen von 2 bis 10^m werden überall constante Wassermassen erreicht; stellenweise geben auch Regenteiche ausreichende Wassermengen. Ueberall treten dort Reste alter Wasserleitungen und Brunnen, Spuren ehemaliger Plantagen und Ansiedelungen zu Tage. Kann ein Zweifel daran bestehen, dass wir das Marschland des Harai-rūd vor uns haben? Dürfen wir uns für die älteren Zeiten die heutigen Urwaldlandschaften Rūdbār's nicht etwa von einer gangbaren Strasse mit Ansiedelungen, Haltorten und Culturstrecken durchzogen denken? Der Weg von Gīruft nach Bampūr über die Rūdbār-Ebene ist jedenfalls kürzer als jener über Bamm und Rīgān, welcher heutzutage begangen wird. — In Narmāšīr oder selbst in dem östlichen Theile der Rūdbār-Ebene stand vielleicht Παρσὶς μητρόπολις, die uns Ptolemaios als Vorort der Παρσίδαι im Gebiete Παριστηνή anführt; hier oder dort war eine uralte Stätte, ein Durchgangsgebiet der Pārça. H. Kiepert (Alte Geogr. §. 67, No. 2) spricht die Ansicht aus, dass die arische Eroberung Persiens nicht über Medien, sondern direct aus Ost-Ariana auf dem Wege südlich von der grossen Wüste (und über Seïstān) erfolgt sei.

Spärliche Nachrichten über den östlichen Theil Rūdbār's bieten die arabischen Geographen. ‚Nördlich von den Bolūṣ und dem Berglande der Qofṣ (Bešākird) erstreckt sich das

ebene und heisse Gebiet Rūdhebār رودبار, sowie das Ḥaumah Qōhistān Abi-Ghānim حومة قوهستان ابى غانم, reich an Wasserrinnsalen und Palmenpflanzungen, mit einem Vorort, in dessen Mitte sich die Citadelle und Hauptmoschee befindet.‘ Ohne Zweifel lag dieser Vorort in der Nähe des unteren Halī-rū; die Benennung Kōhistān lässt vermuthen, dass Bergausläufer von der Kette des ǧebel Bāriz im Norden oder auch vom Kōh-i-Marz des südlichen Bešākird-Landes das Strombett einengten. Wir erwarten diesen Ort in Muqaddasī's Itinerar von Rīgān in Narmāšīr nach Hormōz erwähnt zu finden; die meist verschollenen Haltstationen lauten jedoch: Rīgān ein Tag Mokhkān ein Tag Tīb ein Tag Marōghān ein Tag Bās ō Ǧāgīn ein Tag Harūk ein Tag Qaṣr Mahdiy ein Tag Hormōz. Diese Lücke wird ersetzt durch ein Itinerar, welches Evans Smith erkundet hat und das den heutigen Bestand Kōhistān's bezeugt (Eastern Persia I, p. 236 n.): Kahnū 5 Fars. Bīžanābād 10 Fars. Kōhistān 8 Fars. Toghān 6 Fars. Mīl-i-Farhād 8 Fars. Deh Andarūn 5 Fars. Rūd Kunār-nāi 8 Fars. Rīgān. Die letzteren Stationen wurden von Gasteiger begangen; die ‚Säule des Farhād‘ ist ein gigantischer Monolith in Birnform, kahl und unzugänglich, umgeben von den vulkanisch zerklüfteten Šāh-sowārān-Bergen. Südlicher liegt die Station Derreh, wo bereits Ebene beginnt. Verbinden wir Smith's Itinerar, soweit es in den Bereich des Halīrī-Bettes fällt, mit den Stationen, welche Gasteiger in der Rūdbār-Ebene bis Bampūr und Pahrah anführt, so erhalten wir eine fortlaufende Kette von Haltorten auf durchaus ebenem und durchfeuchteten Boden:

Gīruft oder Šahr-i-daqianūs
    20 Miles = 5 Fars.
Dosārī
    22 Miles = 5 Fars.
Bīžanābād
    55 Miles = 10 Fars.
Kōhistān (Smith's Toghān und Gasteiger's Derreh liegen nordöstlich in der Richtung der Ferhād-Säule; wir ziehen näher an den Marschen fort, wobei wir den Farsang auf 7000 m abschätzen)
    43 1/2 Miles = 10 Fars. (über die von Gasteiger angeführten Stationen Benk und Gumbed nach)

Ledir (wo die durchfeuchtete, vegetationsreiche Rūdbār-Ebene aufhört; wir nähern uns nunmehr dem Laufe des Bampūr-Flusses)

74 Miles = 18 Fars. (über Kalanzuhōr, einen alten Ort mit verfallenen Wasserleitungen; Čāh-i-šūr, eine Quelle bitteren Wassers mitten in tiefem Gehölz; Kūčeh-gerdān, einen kleinen Ort mit Spuren der Vorzeit; dann über Sanddünen, mit Tamarisken bewachsen, nach)

Banpūr (بَن‌بُور Muqaddasī, پَنْپُور Ǧihān-numā; ein elender Ort mit Lehmfestung und 100 Strohhütten, wahren Misthaufen; Dattelpflanzungen, Anbau von Getreide und Mais, Zucht von Kameelen, Schafen und Hornvieh)

13 Miles = 2 Fars.

Pahrah (Festung mit 120 Häusern und grossem Palmenhain [Eastern Persia I, p. 213]; Gasteiger rühmt die enorme Fruchtbarkeit des Bodens und den im Verhältniss zu Banpūr, der ‚Hauptstadt‘ von persisch Balūčistān, blühenden Zustand Fahra's; Anbau von Hülsenfrüchten etc.).

CAVMATIS, Καυματίς, der Tabula fällt wahrscheinlich mit Kōhistān zusammen; der Name findet in griech. καῦμα genügende Erklärung; doch könnte auch an ein éranisches Humata ‚wohl gegründet‘ oder an Haomavañt ‚mit Haoma versehen‘ gedacht werden; der Anklang an arab. Ḥaumah ‚Stadtgebiet, Territorium‘ ist gewiss nur zufällig. — ARADARVM, Ἀραδαρόν, ist nach dem Haltorte Ladir, Ladī, wo sich jetzt nur ein Ziehbrunnen zwischen dichtem Gestrüpp befindet, zu setzen; Yaqut's Lādar لادَر ‚eine Stadt in Makrān, drei Tagreisen von der Grenze Seǵestān's entfernt‘ ist wahrscheinlich لادز zu lesen und nach Sarhad zu versetzen. — PARADENE, Παραδηνή, eigentlich Landschaftsname, der seine Entstehung dem drawidischen Volke Pārada (Lassen II, p. 552; I, p. 1028) verdankt, halten wir für das heutige Pahrah پَهْرَه, bei Yaqut بهره, bei Muqaddasī فهل فهرة Fahl-fahrah geschrieben; aus Pāradā konnte durch die Mittelformen Pārahā, Pāharā der neuere Name entstehen.

Ποῦρα des Alexanderzuges, die Hauptstadt Gadrosia's, wird gewöhnlich nach Ban-pūr gesetzt. Die arabischen Geographen

führen als Hauptstadt von Makrān Panča-pūra (arab. Bannağ-būr, Fannağ-būr, Fannaz-būr) an, d. h. das heutige, viel weiter im Osten gelegene Panğgūr oder Panğhūr. Sollte Alexandros nach mannigfachen Umwegen entlang der Küste so weit nach Nordost gekommen sein? Sollte er nach einem Marsche von 60 Tagen den im kühleren, niederschlagsreicheren Gebiet gelegenen Ort Panğgūr erreicht haben? Stephanos von Byzantion, der in seinem topographischen Wörterbuch mitunter sehr schätzbare Fragmente und Notizen aus verloren gegangenen griechischen Geographen bewahrt hat, bietet in seinem Artikel Ἀλεξάνδρεια hinter der zwölften Gründung dieses Namens, die nach Arachosia und dem heutigen Kandahār fällt, den Passus: τρισκαιδεκάτη ἐν Μακαρηνῇ, ἣν παραρρεῖ ποταμὸς Μαξάτης. Μακαρηνή ist nicht in Μαξαρηνή zu verändern, sondern der alte Name von Makrān; Ἀλεξάνδρεια dürfte der macedonische Name für das indo-gadrosische Pūra sein; der Fluss Μαξάτης ist der Makšid des Ǧihān-numā und der Maškid unserer Karten. Er entspringt in Sarhad oder der kalten Gebirgsregion, fliesst zuerst gegen SO., macht im District Kalpūrakān und dort, wo sich der von Panğgūr kommende Rakhšan mit ihm vereinigt, eine Biegung gegen NNW. und verliert sich, nachdem er die Palmenhaine von Ǧālq irrigirt hat, im Röhricht und Wüstensand; der Vereinigung mit dem Zarreh-Sumpf und dem Hīrmend scheinen Querriegel von Sanddünen und Hügelketten im Wege zu stehen. Das Buch Ǧihān-numā sagt, der Maškid fliesse zwischen Panğpūr und Ǧālq dahin und — verbinde sich mit dem Nihang, der dem Ocean zuströmt! Was das Alter des Namens Makrān betrifft, so ist zu beachten, dass in dem Bṛhat-saṅhitā des Varāha-mihira unter den Nachbarvölkern Indiens im Westen ausser den Ārava (Ἄρβιοι), Ramaṭha (Ῥάμναι), Pārata (Παράδαι), Pāraçava (Πέρσαι) und Çūdra (Σύδροι) auch noch die Mākara aufgezählt werden (vergl. Journ. of the royal Asiatic society, new ser., V, p. 84); dieses drawidische Volk bewohnte ohne Zweifel den District Panğgūr und die Zuflüsse des Maškid. Für pers. Makrān begegnen auch die älteren Formen Mākurān (Nöldeke, Tabari S. 18), Mukkarān, sowie neben Μάκαι auch Μύκοι geschrieben wird. Wenn hie und da (z. B. in der armenischen Geographie des Moses von Khorni) Kuran und Makuran neben einander als persische Provinzen aufgezählt werden, so ent-

behrt der erste Name aller Realität und verhält sich zum zweiten wie Lūǧ zu Balūǧ, Gog zu Magog, Zābul zu Kābul u. dgl.

Mag nun Pūra nach Panǧpūr oder nach Banpūr fallen, so viel ist sicher, dass Alexander von da an keinen andern Weg gezogen ist, als den uns die Tabula beschreibt. Erst in Archaeotis (Gīruft) hielt der Eroberer wiederum längere Rast und hier war es wohl, wo sich Krateros mit seinem Invalidenheere dem Könige anschloss. Nearchos war indess in Ἁρμόζεια gelandet; der Ort, wo um Mitte December 325 Nearchos den König traf, wird mit εἰς Σαλμοῦντα bezeichnet; er lag fünf Tage nördlich von Harmozeia; éranisch hiess er wohl Çarmavañt, vergl. neupers. sarmah, salmah (Vullers II, p. 285, 318) ‚eine stacheliche Pflanze, welche gut nährt'. Nach Evan Smith (Eastern Persia I, p. 234) wächst diese Pflanze in der ganzen Ebene des Rūdkhāne-Flusses (vergl. arab. رُوذكان Rūdhekān, erste Station von Walāšgird auf dem Wege nach Hormōz) bis Gulāškird hinauf; dieser letztgenannte Ort (arab. Walāšgird وَلاشْكِرد, 5 Stationen von Hormōz, genannt nach einem parthischen Regulus Walāš, Balāš, Gulāš) ist Σαλμοῦς. Alexandros war also von Archaeotis drei Tage lang südwärts gezogen und hielt sich in dem heutigen, an einem Strassenknotenpunkt gelegenen Gulāškird auf; vielleicht nannte er diesen wichtigen Ort Ἀλεξάνδρεια; denn ungefähr diese Lage besitzt die von Ptolemaios in Karmān angesetzte Stadt Ἀλεξάνδρεια. Von Salmus-Alexandria zog er dann auf der Tārom-Route nach Pasargadae (Pasā) und Persepolis; der Weg führt durch ein breites, palmenreiches Thal zwischen hohen Gebirgszügen und enthält den balūk Farghūnāt (vergl. Farghānah bei Yaqut); die arabischen Geographen nennen bis Tārom fünf blühende Ortschaften Sūrqān, Marzqān, Ǧīrūqān, Kaštistān und Rō'īn, die jetzt wahrscheinlich verfallen sind.

Dem Alexanderzuge verdanken wir auch die ersten Nachrichten über die mineralischen Schätze Karmān's. Onesikritos berichtet (Strabon p. 726): ‚Ein Fluss in Karmania führt Goldsand mit sich. Auch gibt es im Lande Bergwerke auf Silber, Kupfer und Zinnober. Ein Berg enthält Arsenik, ein anderer besteht ganz aus Salz.' Aus derselben Quelle stammt des Plinius Notiz: ‚Flumen Carmaniae HYCTANIS portuosum et auro fertile;' ‚in Carmania aeris et ferri metalla et arrhenici ac mini

exercentur'. Der Steinsalzberg liegt zwischen Aḥmedī und Urdū auf der Tārom-Route, auf Gypsboden (vergl. die Beschreibung Houtum-Schindler's, Berliner Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde 1881, S. 341). Die Silberbergwerke im Thale Darrahpahn haben wir bereits kennen gelernt; die arabischen Geographen fügen hinzu, dass das Gebirge Bāriz, welches trotz des kalten Klimas fruchtbarer und reicher an Vegetation sei als die Qofṣgebirge, ausgiebige Eisenminen besitze. Die Kunde von diesen Silber- und Eisenschätzen erhielten die Griechen in Archaeotis. In Paradene wurden sie von der Kupfer- und Zinnobergewinnung Sarhad's unterrichtet. Nur hinsichtlich des Arseniks fehlen noch speciellere Belege.

Ausführlicher sind die arabischen Berichte über Karmān; wir wollen nur jene näher betrachten, welche die Berggebiete nördlich und südlich von Rūdbār betreffen. ‚Das von Rūdbār bis hinab zur Meeresküste sich erstreckende Gebiet der Qofṣ قُفص (pers. Kōč كُوچ, Kōfeğ كُوفَج) umfasst sieben Bergzüge, deren Gelände reich sind an allerhand Producten, namentlich an Dattelpalmen; es ist das ein von Natur aus wohlbefestigtes, unzugängliches und rauhes Gebiet. Die Einwohner sind schlank und hoch gewachsen, ohne Fleischentwicklung, von schwarzbrauner Hautfarbe. Sie nennen sich Araber, gekommen aus Yaman und 'Omān; sie haben aber in ihrer Lebensweise mehr Aehnlichkeit mit den Kurden, es sind wilde Montagnards. Ihre Sprache ist nicht die arabische, es ist eine Sprache für sich. In ihren Bergen sieht man weder Feuertempel noch Moscheen, weder Synagogen noch Kirchen. Sie bezeugen zwar Ehrfurcht dem 'Alī, doch ist dieses Gefühl nur äusserlich, von den Priestern der benachbarten Gläubigen angelernt. Sie haben, wie Rohnī (aus Rohnah رهنه, d. i., Ῥόγανα, Ῥωγάνη an der Küste Karmān's) bezeugt, keine Religion; nur von Idolen aus Stein und Holz, die sie gleich den Sabiern ṭagūt benennen, hegen sie abergläubische Furcht. In dem Herzen dieser Wilden hat kein echt menschliches Gefühl Platz, selbst Lachen und Weinen ist ihnen fremd. Jeder der sieben Bergcantone hat sein Oberhaupt. Sie fürchten Niemand, nur die Balūčen sind ihnen überlegen. — Westwärts von den Qofṣ an den Abhängen der Grenzgebirge von Fārs und Karmān bis hinab in die Ebenen von Hormōz, Manūğān und Maghūn (zwischen Hormōz und

Gīruft; Manūğān hat Floyer besucht) wohnen die Balūč بلوچ oder Bolūṣ بلوص; gleich den Beduinen und Kurden hausen sie unter Zelten aus Ziegenhaaren und besitzen grosse Viehheerden; ihre Macht ist nicht gering, sie werden selbst von den Qofṣ gefürchtet; aber ihre Sitten sind weit milder, sie machen die Wege nicht unsicher, die Karawanen haben von ihnen nichts zu fürchten. Sie waren vormals Magier, reden die persische Sprache und haben sich der arabischen Herrschaft gefügt.‘

Jene Qofṣ oder Kušiten sind jedenfalls die Bewohner der Landschaft Bešākird, welche erst in unseren Tagen durch Ernest Floyer (Unexplored Balūchistān, London 1882, pp. 508) erforscht worden ist. Floyer zählt nur sechs Cantone auf: Daroser im Centrum mit der Stadt Anguhrān, Marz im N., Ǧangdā im W., Pizgh im S., Parmint im SO., Gawṛ im NO.; vielleicht rechneten die Araber das Küstengebiet von Rās al-kōh als siebenten Canton dazu. Bešākird ist so überaus gebirgig, dass keine Thiere ausser den einheimischen Eseln zum Lasttragen dort verwendet werden können (vergl. ἡ Κανθωνική bei Ptolemaios); die Wege sind schwierig und unbenützt, den Umwohnern ist der Zutritt in's Land von Natur aus fast versperrt; Die kahlen Felsen enthalten Eisen und Blei und haben in Folge der Oxydation die bunteste Färbung; sie sind belebt mit Bergschafen, Steinböcken, Bären und Stachelschweinen. In den schmalen Thälern gedeihen auf dem feinen Detritus der Gebirgsbäche prachtvolle Palmen, Weiden, Granatbäume, Feigen und Agrumi, Baumwolle, Weizen, Mais; auf den Bergen aromatische Sträucher und Tragant. Die Bevölkerung zählt nur 2000 Seelen. Die Urbevölkerung repräsentiren die Sclaven — dunkelfarbige Individuen mit straffem schwarzem Haar. Die Herren sind von persischem und balūčischem Geblüt. Die Cantonvorsteher gehorchen dem Sultan von Anguhrān; die persische Regierung hat oft Steuern einzutreiben versucht, wegen der geschützten Lage des Berglandes ohne Erfolg. Interessant ist noch die Angabe, dass die Leute vor den Bären (makr. hirš = neupers. khirs, minğ. yerš, šign. yurš, baktr. areša) wie vor Dämonen abergläubischen Respect hegen (S. 176. 224). — Wir haben in den geknechteten Basākardi's einen Zweig der Αἰθίοπες ἰθύτριχες (Herodotos VII, 70) vor uns; stammverwandt war das Volk der Μάκαι (neupers. مکی Mag) im östlichen

Arabien oder 'Omān, ferner der mit den Utiern zu einem Steuerbezirke vereinigte Stamm der Μύκοι (Herodotos III, 93; VII, 68), das obengenannte Volk Mākara und alle übrigen Bewohner Gadrosia's: sie Alle repräsentiren eine den indischen Draviḍa's homogene autochthone Bevölkerung. — Eine Spur der Bašākardi's finden wir auch bei den Schriftstellern des Alexanderzuges. Onesikritos (Strabon p. 727) berichtet von einem karmanischen Stamme, der sich, aus Mangel an Pferden, meist der Esel, selbst zum Kriege, bediene; auch dem einzigen Gotte, den sie verehren, dem Ares, werden Esel geopfert. Es herrschen dort mehrere Könige; der König, dem die meisten Schädel erschlagener Feinde zugebracht werden, ist der angesehenste; Niemand darf heiraten, bevor er seinem Könige nicht eine solche Trophäe gebracht hat. Diese Schilderung passt nicht auf die persische Bevölkerung Karmān's, sondern nur auf eine inferiore Race, die in wilder Unabhängigkeit im Gebirge dahinlebte. — Die Balūčen dagegen sind éranischer Abkunft, wahrscheinlich die Nachkommen der Οὔτιοι oder Yutiya im östlichen Fārs; sie wurden auch Zoṭṭ und Ǧut جت genannt. Sie haben die drawidische Bevölkerurg Makrān's in die Gebirge zurückgedrängt; die von Trumpp untersuchte Sprache der Brāhūī ist der letzte Ueberrest des drawidischen Sprachelementes in Érān.

Um die übrigen Stationen der Tabula richtig anzusetzen, schlagen wir den von Gasteiger beschriebenen Weg von Pahrah zum Maškid-Flusse ein:

Pahrah
 20 Miles = 5 Fars. (durch ein enges Thal mit Giessbach und Ortschaften mit Palmenhainen nach)
Damanī (einem elenden Dorfe mit Schlossruine; dann)
 20 Miles = 5 Fars. (durch enge Felsthalgewinde, tiefe Querthäler mit trockenen Rinnsalen, und wieder über steile Bergrücken nach)
Erendagān (einem Dorfe mitten in einem grossen Palmenwalde; gutes Trinkwasser; dann)
 32 Miles = 8 Fars. (nach steilem Aufstieg folgt eine üppig mit Gras bewachsene und mit grotesken Bergpyramiden begrenzte Hochebene; gute Wasserquelle; dann eine Anhöhe und eine

zweite Hochebene; zuletzt wüstenartige Strecken mit hartem Boden, worauf viel Wild sich herumtummelt; nach)

Khāš (einem zerstörten Fort mit Ueberresten von Wasserleitungen; Strecken höchst fruchtbaren Bodens; nordwärts unzählige Anhöhen vulkanischen Ursprungs; das Haupt des Kōh-i-taftān ist in dichte Dünste gehüllt; von Khāš)

20 Miles = 5 Fars. (über unangebaute Strecken mit fettestem Humus ohne ein Steinchen, dann hochgelegene Ebenen, die hie und da mit Salzefflorescenzen bedeckt sind, umrandet von einem Panorama monströs geformter Anhöhen, nach)

Gūšt, Ghwašt oder 'Wašt (einem alten, verfallenen Orte mit Citadelle und einem grossen Palmenhaine, der vor den Nordwinden durch steile Bergwände geschützt wird; von da sind etwa)

28 Miles = 7 Fars. (über steile Bergrücken und enge, gravelreiche Thalschluchten, dann über dürre Hochsteppen, welche von kalten Nordwinden bestrichen werden, nach)

Nāhū (einem in dichten Palmenhainen versteckten Dorfe; dann)

28 Miles = 7 Fars. (über mehrere Bergrücken, die zum System des Siyāneh-kōh gehören, und dazwischen liegende Thalkessel ohne alle Vegetation bis zum Ausgang der Gebirgsgegend bei)

Ǧālq (einem vormals blühenden Orte mit einer Citadelle und 400 Familien in sechs dicht herum angelegten Ortschaften, welche in der 2 Miles langen Ravine zwischen dem Gebirge und der Wüste eingekeilt sind; alte Grabpagoden und vier zerstörte Forts auf den Anhöhen; zwei kahrīze versorgen die Ansiedelungen, Palmenplantagen und Weizen- und Gerstenfelder reichlich mit Wasser; dann etwa)

24 Miles = 6 Fars. (über ‚nudelbrettartiges Terrain' nach)

Maškid (dem äussersten Grenzposten Persiens gegen das zu Kelāt gerechnete, aber ziemlich unabhängige Gebiet von Khārān. Hinter Maškid ist ein 4 Farsang weit ausgedehnter, partienweise angepflanzter Palmenhain, Eigenthum der Gebirgsbalūčen, zur Zeit der Lese Anziehungspunkt der Raubgesellen von Khārān; bis Khārān sind von Maškīd 12 Tagreisen, wohl übertrieben. Oliver S. John berichtet Eastern Persia I, p. 63: ‚Etwa 20 Miles nordöstlich von Ǧālq ist ein ausgedehntes Marschland, in welchem sich die Wintergewässer von den umliegenden Bergen, nachdem sie gewaltige Massen Detritus abgelagert, sammeln; das Marschland heisst Dehgwār; an dessen Südende liegen die zwei Dörfer Lādgašt und Kalag. Ungeheure Palmenpflanzungen bedecken dieses sumpfige Gebiet in seiner ganzen Ausdehnung; in den Ertrag desselben theilen sich die Tribus aus Panǧgūr und Khārān, wie die von Ǧālq und Kalagān. Einen Tagmarsch hinter dem Marschland fliesst trägen Laufs der Maškid, um sich weiterhin im Norden zu verlieren‘).

Zunächst muss uns die Aehnlichkeit der Namen Βηστία und Ghwašt auffallen. Im Balūčī entspricht persischem b (häufig = altéran. v) im Anlaut regelmässig ghw, ʽw; ein altéranisches Wort vaçtiya (= ἑστία ‚Ansiedelung‘?) scheint dem antiken Namen Βηστία wie dem modernen Ghwašt zugrunde zu liegen; der Beisatz ἡ ἔρημος deutet auf zeitweilige Verödung schon im Alterthum. — RANA muss an dem Maškidflusse, der bei Pottinger auch den Namen Budur führt, gelegen haben; am besten entsprechen die alten Ruinen von Rīgān, welche Pottinger am 11. April 1810 erreicht hat. Das Wort Rana sieht aus wie eine prākritische Bildung aus rāǧana ‚Herrensitz‘. Mit den Distanzen kommen wir allerdings zu kurz; vielleicht ist in den Stationen eine Störung eingetreten, die sich auch darin bekundet, dass Rana zweimal erscheint (Bestia · XX · Rana · XX · Bauterna, und nochmals Bestia · XX · Rana · X · Alcon im Anschluss an das indische Küstenitinerar). Wir vermissen in der Tabula ungern

die grosse Station Ǧālq. Sollte vielleicht folgende Fassung die ursprüngliche sein: Bestia · X · Alcon · XX · Rana? Dann böte sich für ALCON (Ἰαλκόν) die Gleichstellung mit Ǧālq und für RANA (Ῥάινα G. Rav.) die Lage der Hauptstadt Pančapūṛa. Das ganze Gebiet bevölkert in der Tabula das Volk der CEDROSIANI, Κεδρωσιανοί; die Schreibweise Κεδρωσία für Γαδρωσία, mit Anklang an κέδρος (doch vergl. sur. kadru ‚braungelb' mit Bezug auf die Hautfarbe der Draviḍa's?), war zur Zeit der Seleukiden üblich. — Von Rana, mag dieses nun Rīgān oder Panǧgūr bedeuten, sind nur · XX · Parasangen nach Bauterna, dessen Gleichheit mit Qozdār sich später ergeben wird, verzeichnet — ein grosser Irrthum! Die Distanz vom Maškid nach Qozdār ist wenigstens auf · L · Parasangen abzuschätzen.

Die Existenz einer alten Karawanenstrasse von Qozdār über Ǧālq nach Ǧīruft wird von Muqaddasī bezeugt; er nennt mit ausgedehnten Distanzen, deren Controle für uns schwierig, hinter Qozdār zuerst die 50 Farsakh entfernte Station Maškī, dann Ǧālq, dann Khwāṣ (= Khāš), dann Sarāi-šahr, dann Nahr Sulaimān, dann eine Station zweifelhafter Lesung, endlich Ǧīruft; unter den Ortschaften Makrān's nennt er ausser Ǧālq جالق oder Ǧālk جالك wiederum Khwāš خواش, ferner Damindān دمندان. Ǧalq liegt nach dem Ǧihān-numā von Dizek drei Tage, von Panǧpūr vier, von Kiǧ acht, von Qandahār zehn Tage entfernt. Ueber Khāš gibt Istakhri interessante Nachrichten: ‚Das Gebiet der Qofṣ erstreckt sich nordwärts bis Akhwāš اخواس oder Khowāš خُواش; dieser Strich wird von Einigen zu Seǧestān gerechnet, wir setzen ihn jedoch an die äusserste Grenze von Karmān. Um Khwāš ist der Erdboden hart und unfruchtbar wie in der Wüste. Die Bewohner leben wie die Beduinen, haben Kameele und Weideplätze und wohnen in Hütten aus Rohr. Sie besitzen auch weitläufige Palmenpflanzungen und gewinnen aus Rohr Mehlzucker oder fānīdh (= skr. phāṇita pers. پانید pānīd), den man nach Zaranǧ und andere Gegenden Khurāsān's ausführt'. Ungeklärter Mehlzucker war überhaupt ein Haupterzeugniss der meisten Culturoasen Makrān's; namentlich wird in dieser Hinsicht der Ort Maškī مشکی, 50 Fars. von Qozdār, hervorgehoben; es war dies ein Canton an der äussersten Grenze von Karmān, der sich drei Tagreisen

weit hinzog, reichliche Irrigationsadern besass und ausser seinen Zuckerrohrplantagen ausgedehnte Palmenhaine umfasste; zudem wurden hier auch alle Früchte der kühleren Gegenden gewonnen. Dürfen wir Maškīdh مشكيذ lesen und diesen Canton an die Ostseite von Khwāš, an den Unterlauf des Maškid-Flusses versetzen, wo er sich mühsam Bahn bricht durch Röhricht und Marschland, um im Wüstensand spurlos zu verrinnen?

Ueber das eigentliche Sarhad-Gebiet und die Region von Bāzmān schweigen die älteren Quellen; nur dass im Bundehišn, sowie bei Yaqut (nach Ibn Faqih) eine Notiz über den vulkanischen Schlund von Damindān sich vorfindet; der aus dem Schlund aufsteigende Dampf setzt an den Wänden nōš-ādher ‚sal ammoniacum‘ ab; dort sollen sich auch Gold-, Silber-, Kupfer- und Galmeiminen vorfinden; Ibn Faqih nennt den Berg Dunbāwend, mit dem irrigen Zusatz, derselbe sei nur 7 Farsang von Gwāšīr (Kirmān) entfernt. — Sarhad schildert uns der Perser Mīrzā Mehdiy-Khān (nach Houtum-Schindler's Uebersetzung, Journ. of the royal Asiatic soc., 1877, p. 147 seq.) folgendermassen: ‚Dieser kühle District wird in der Axe von NW. nach SO. von einer hohen Gebirgskette durchzogen, deren Gipfel allezeit mit Schnee bedeckt sind; sie ist 80 Miles lang und wird Kōh-i-gōgird ‚Schwefelgebirge‘ genannt; nach W. fliesst der Bach von Nāzīl ab, nach O. der Fluss von Sengūyeh. Das Gebiet erzeugt: Datteln, Feigen, Weintrauben, Granatäpfel (ohne Kerne), Orangen und Limonen, Maulbeeren, Birnen, Aepfel, Pfirsiche, Aprikosen, Pflaumen, Wallnüsse, Kunār (zizyphus iuiuba), Sanğīd (elaeagnus angustifolia), Beneh (pistacia mutica), Aržen (amygdalus silvestris); aus einem dem Kameeldorn ähnlichen Kraute wird Šerbet bereitet. Das Klima ist kühl, nur an den Rändern und in den Thalkesseln herrscht im Sommer grosse Hitze, in Ġālq z. B. sieht man die Gazellen ermattet daliegen. Man zählt dort 1430 Familien (zwei Drittel Balūčen, ein Drittel Perser). Orte: Nāzīl, Deh-i-pāīn, Deh-i-bālā, Gezūyeh, Lādez (vergl. Yaqut لادز), Tamīn, Khāš, Gūšeh, Sengūyeh; alle sind mit Wasser versorgt, man zählt 73 Kahrīze, wovon 32 in gutem Zustande. Mitten im Gebirge ist ein Krater, aus welchem stets Rauch aufsteigt; dort wird naušādir mit langen Spaten herausgegraben; an den Abhängen liegen dicke Schwefelschichten; auch Zinnober soll dort gefunden werden. Zwei Erdarten, eine

rothe und eine schwarze, werden zum Färben verwendet. Verfallene Bleigruben liegen 10 Miles vom Krater; verlassene Gruben sind auch in Mūr-pīč und anderen Bergen. Auf dem Kōh-i-khunǧ befindet sich eine Höhle, worin uralte Töpfe gefunden werden, ebenso Münzen aus alten Zeiten.' — Die englische Grenzcommission erblickte östlich von Banpūr den Kegel Méghzār-kōh (11000') oder Kōh-i-Bāzmān und weit im Hintergrunde gegen O. den vulkanischen Kōh-i-naušāder (circa 14000'), den wir aus Pottinger's Beschreibung (p. 255. 312 20. April 1810) kennen. Pottinger fügt hinzu, in Sarhad gebe es auch Naphta, Eisen, Kupfer und andere Metalle würden dort exploitirt. Aehnliche Nachrichten erhielten, wie bemerkt, schon die wissenschaftlichen Begleiter Alexanders in Paradene (Pahra).

Um unsere Vermuthung, dass zwischen Rana und Bauterna eine Distanz von etwa · L · Parasangen angenommen werden müsse und dass Bauterna mit Qozdār zusammenfalle, zu begründen, schlagen wir den umgekehrten Weg aus Indien ein und beginnen das Itinerar am Endpunkte, Bucephala im Panǧāb.

8.

Weg aus dem Panǧāb zum Maškid-Flusse.

Indem wir gegen Ende für · XX · die richtigere Zahl · L · in den Text setzen, erhalten wir aus der Tabula folgendes Routier:

ALEXANDRIA BVCEPHALOS
· XX ·
ARNI
· XX ·
PILEIAM
· XX ·
ORA (G. Rav. HORA)
· XV ·
PHARA
· XX ·
OCHIREA (G. Rav. ACHIREA)
· XVI ·

COTRICA (G. Rav. ALEXANDRIA)
·XX.
BAVTERNA
·L·
RANA

In der indischen Wegstrecke können wir uns kurz fassen. Die Untersuchungen Al. Cunningham's (The ancient geography of India, London 1871 p. 159—190) wiesen bis zur Evidenz nach, dass Βουκέφαλος 'Αλεξάνδρεια an Stelle des heutigen Ǧalālpūr am rechten Ufer des Hydaspes (Vitastā), und Νίκαια am entgegengesetzten Ufer bei Mong gelegen habe. Die Parasangen auf ebenem Gebiete veranschlagen wir wiederum auf 7000 m, wie noch jetzt in Khurāsān (Chanykow). Genaue Vermessungen auf Specialkarten des Indusgebietes führen uns dahin, PHARA der Tabula für die letzte Station auf dem linken Indusufer anzusehen. ARNI war auf einem Tumulus bei Sangala, östlich von Čanyōt, erbaut, der noch heutzutage den Namen Arṇa führt (Cunningham p. 183). Für Pileiam verbessern wir PILEVANA d. i. skr. pilu-vana ‚Gebüsch oder ǧangal von salvadora persica', welcher Strauch im Panǧab nördlich von Mulṭān ganze Flächen bedeckt (ibid. p. 184); die Station fällt an die Ufer des Hydraotes (Irāvatī) nach Tulambah. ORA oder Ὦρα entspricht der Lage von Ūč (skr. uččha ‚hoch'). PHARA hat für einen der zahlreichen Flussübergänge auf der linken Seite des vereinigten Indusstromes zu gelten, am besten für Ubārō gegenüber von Kašmōrī. Cunningham hat es leider unterlassen, eine so wichtige Quelle wie die Tabula auszubeuten; wahrscheinlich war ihm das Wegmass unklar. — OCHYREA hat die Lage von Šāh-pūr oder auch von Ya'qubābād; hier treten wir in das Kaččhī-Gebiet ein. — Bis COTRICA zählt die Tabula ·XVI· Parasangen oder 122 km; ungefähr ebenso viel rechnet Bellew von Ya'qubābād nach Gandāwā und Kotrī oder Kotrah; letzterer Ort ist noch jetzt das Entrepôt des Handels zwischen Kalāt und dem Indusufer und war sicherlich auch in älteren Zeiten ein belebter Handelsplatz; der Sitz der politischen Macht war allezeit in dem benachbarten Gandāwā, ALEXANDRIA des Ravennaten, Qandābīl قندابيل der arabischen Geographen, der Hauptort in dem Gebiete der Baudhah. — Weiters werden ·XX· Parasangen = 92 Miles = 148 km bis BAVTERNA ge-

rechnet; die arabischen Geographen rechnen vier Stationen à 5 Farsakh von Qandābīl bis Qozdār. Genau dieselbe Distanz finden wir bei Bellew von Kotrī durch den Mūlah-Pass über Pīr-čattah, Kōhāw, Haṭāčī, Naṛ, Gōrū nach Qozdār. Qozdār قزدار oder Qoṣdār قصدار war der Hauptort des grossen Gebietes Ṭūrān طوران oder Ṭwārān, wozu noch Qandābīl, Kīkānān und andere Orte gehörten. Dieser Name lehnt sich zunächst an die éranische Bezeichnung Tūra für feindliches, anéranisches Gebiet an, kann aber auch als Verunstaltung für Vohu-tarena (skr. Vasu-tarṇa) ‚kräuter-, grasreich‘ (vergl. neup. تره terreh ‚olus‘) oder Bauterna gelten. Die besten Pferdeweiden und Pferde besitzt Kalāt, d. i. Kīkānān كيكانان oder Qīqān قيقان der Araber; Belādhorī rühmt die feurigen Rosse von Qīqān, und der sinische Pilger Hwan-Thsang schildert Kīkāṇa (III, p. 185) als ein Berggebiet, reich an Schafen und Pferden. — Südlich von Qozdār, bei Wadd, liegt nach Masson (Journey to Kalat p. 54) der Ort Langlég̃ mit zahlreichen Wällen (ghōr-band) und Ruinen; hier war die Capitale des von indischer Cultur beeinflussten, aber zum Sāsānidenreiche gerechneten Gebietes Lañgala (Hwan-Thsang III, p. 177), womit das drawidische Volk der DANGALAE zu vergleichen, das uns Plinius VI, 92 neben den SYDRACI und PARADENAE anführt.

Hier möge noch ein Itinerar Platz finden, das ein Gebiet berührt, welches ausser Pottinger und Mac Gregor kein Europäer betreten hat. Ibn Khurdādhbih zählt von Qoṣdār nach der Hauptstadt von Seg̃estān folgende Stationen auf: Qoṣdār 10 Fars. al-Ḩosaibah 10 Fars. Sarāi-Dārā ‚Dariuspalast‘ 10 Fars. (durch Wüste nach) al-Ḩafsar 20 Fars. Péröz-šāh 3 Fars. Sarāi-khalif 4 Fars. Qilmān 6 Fars. Mahal 9 Fars. Kūh-i-nimek ‚Steinsalzberg‘ (jetzt Kūh-i-malik Nāṛūī?) 6 Fars. ‚Nomadenlager‘ der Bolūṣ 20 Fars. Gīr 10 Fars. Dizek Māmūyah 9 Fars. Mūsār 9 Fars. Ma'aden ‚Bergwerk‘ (offenbar im nördlichen Sarhad) 10 Fars. Ǧadān 10 Fars. Zarang̃.

Mit Rücksicht auf die Wichtigkeit der Alexanderzüge verdient auch der Weg, den Krateros aus Indien nach Drangiana und Karmania einschlug, näher erörtert zu werden. Strabon (p. 725) nennt unter den Gebieten, welche Krateros durchzog, die an Indien grenzende, später unter parthischer Herrschaft stehende Landschaft Χααρηνή, d, i. Khāwarān خاوران

,Westgegend, ursprünglich Osten, Südosten', eine éranische Bezeichnung für das Uebergangsgebiet aus Indien nach Arachosien, wofür die arabischen Geographen Bālīš بَالِشْ und Wālištān وَالِشْتَان ,Hochland' (pars. wālistān pahl. bālistān, bālist) sagen; Hauptort von Bāliš, einer Dependenz von Ghaznah, war Sīwī (jetzt Sibi); ferner lagen darin die Orte Ipšīn (jetzt Pišīn) Šāl (jetzt Šāl-kōt), Mastang (jetzt Mastong) und Sakīrah; der Gouverneur residirte nicht in Siwi, sondern in einem Qaṣr (jetzt Aḥmedān), das 1 Farsang von dem Orte Ispīn-ǵah (jetzt Gwāl, aus wāl ,hoch') entfernt lag; im ganzen Lande wuchs wie noch heute asa foetida oder hing, skr. hingu. Die Haltorte bis Arrokhkhaǵ oder Ἀραχωτός waren: Sīwī سِيوِي zwei Tagmärsche nach Ispīn-ǵāh ,Weissort', dann mehrere (sieben?) Tagreisen über die Robāṭe Ber, Ǧankī, Sangīn bis nach Panǵawāi, einem blühenden Rustāq von Bost in Seǵestān. Auf eben dieser Route, nicht über den weit schwierigeren Bhōlān-Pass, zog Krateros; die ,alte Karawanenstrasse' zieht sich nach Temple (Proceedings of the royal geogr. soc. 1880, p. 529 bis 548) und Biddulph (ebenda, 1881, p. 212 bis 246) von Ya'qubābād nach Sibi, dann über Harnai durch Culturland zum Čapar- und Zarkhūn-Gebirge (Pass 6327'), zur Takatu-Kette und nach Gwāl (5500'); an der Kakar-Lora macht sie eine Wendung nach NO. bis Khān-i-zai, passirt den Surkhāb und den Surai-Pass und wendet sich nach Qal'ah Khūšdil-khān, durchzieht die cultivirten Strecken des nördlichen Pišīn bis zum Bach Nala, übersteigt den Kotal Khōǵak (7380') und endet bei Mundi-hiṣār am Tarnak und bei Kandahār. Der Rustāq Panǵawāi (panča-vaidhī ,die fünf Wasserläufe'), liegt an der Vereinigung des Arghesān mit dem Tarnak südlich von Kandahār (Bellew, From the Indus to the Tigris p. 160) und scheint vormals auch die wichtige Festung Ἀλεξάνδρεια Ἀραχωτῶν d. i. eben Kandahār oder Qunduhār قُنْدُهار umfasst zu haben, welch' letzterer Name auf den mächtigen Fürsten Gundofarr zurückgeht, der um 30 bis 60 n. Chr. Arachosien und das Land der Paropanisaden beherrschte, wie die Münzen mit doppelsprachiger Legende und die Acta Thomae bezeugen.

9.

Weg aus dem Panğāb nach Kābulistān.

In der griechischen Urkunde aus der Seleukidenzeit war die Krateros-Route verzeichnet; der Ravennate wenigstens hat noch die Position ARACHOTVS, Ἀραχωτός, d. i. Panğawāi-Arrokhkhağ der Araber. Eben dahin mündete auch ein Weg von Alexandria Bucephalos, der den Indus bei Attock überschritt; die Tabula verzeichnet nicht nur zwei Völkerschaften, welche hieher gehören, nämlich GANDARI INDI (Gandhāra) und CATACAE (vergl. CATACES bei Plinius, die heutigen Kattak-Afghanen), sondern auch den in der Nähe des Ueberganges gelegenen Ort SPATVRA, beim G. Rav. SIMTVRA, d. i. SALATVRA, Çalātura, der Geburtsort des grossen indischen Grammatikers Pāṇini (um 330 v. Chr., Lassen II, p. 474, nach Hwan-Thsang I, p. 165; II, p. 125, So-lo-tu-lo) oder das Dorf Lāhūr nordwestlich von Attock (Cunningham, Geogr. of India p. 57). Von diesem Uebergangspunkte führte nur eine kurze Strecke nach Magaris, und daran schliesst sich in der Tabula Parthona an:

MAGARIS
·L·
PARTHONA.

Aufschluss über die Lage von MAGARIS gewährt der Name MONS PAROPANISOS, an dessen westlichem Zuge Parthona und Aspacora verzeichnet sind, während Magaris an das Ostende fällt. Čitrār und das Kāfirgebiet fällt ausser Betracht, wegen der Unzulänglichkeit dieser Berggegenden; dagegen liegt das äusserst fruchtbare und vorzüglich cultivirte Land Swāt oder Suvāstu, das auch Alexandros auf seinem dionysischen Zuge gegen die Açmaka (prākr. Aspaka, Assaga) berührt hat, an der grossen Heeresstrasse aus dem Panğāb nach Kābulistān. Die alte Hauptstadt von Swāt oder Udyāna, Uğğāna hiess in der Sprache der Einwohner Mañgara (skr. mañgala ‚felix, beatus', bei Hwan-Thsang Moṅ-kie-li), griech. Μάγαρα oder Μαγαρίς; es ist das heutige Maṅgla-ūra, Miṅgla-ūr (mit dem Zusatz pūra). Die Açmaka sowohl wie die Muraṇḍa, Maruṇḍa, welche Swāt bevölkerten, waren Unterabtheilungen

des grossen Volkes der Gandhāra. — Die Wegverbindungen sind in der Tabula vielfach unterbrochen und zerrissen; nur die Kritik ist im Stande, das Urbild des griechischen Itinerars wieder herzustellen. Aus dem Swāt-Thale gelangen wir längs der Kubhā über die Klause von Darunta (vergl. Qal'a Darūnah درونه bei Bêrūnī im Kitab al-Hind fol. 63, Darūtah دروته bei Baber, ? Δαρουακάνα bei Ptolemaios) nach Lamghān, dann nach Kōhistān. Der Distanz, sowie den Lauten nach entspricht der Station PARTHONA am besten die Position Parwān (aus Pārçavana, dial. Parthavana? Παρσιάνα des Ptolemaios?). Die arabischen Geographen nennen oft den zu Bāmiyān gerechneten Rustāq Parwān (بروان فروان, bei Bêrūnī بروانه) mit dem gleichnamigen Vororte, welcher in der älteren arabischen Epoche ein befestigtes Heerlager 'askar bildete, woraus die Wichtigkeit der Lage erhellt; hier vereinigen sich die Bäche von Ghōrband und Panǧhīr; westwärts streicht die alte Völkerstrasse durch die Engen von Bāmiyān; südwärts führt der Weg über die alten Culturstätten Hūpiyān, Čārik-kār, Begrām, Istargač, Istālif, Fārzah nach Κάβουρα oder Ὀρτοσπάνα; nordostwärts gelangen wir über Gul-behār, Parāč, Bazārek nach Panǧhīr und über den Hindukūš nach Andarāb. Hier also war der Kreuzungspunkt der drei grossen Strassen, die berühmte τρίοδος der Alexanderzüge (Strabon p. 514). Zwei Tagmärsche rechnen die arabischen Itinerare von hier nach Panǧehīr بنجهير und weiter einen Tag nach Ǧāriyānah جاريانه am Fusse des Hindukūš-Kammes, endlich drei Tage über den Khāwaq-Pass nach Andarābah. Panǧhīr genoss vor Allem Ruf ob seiner ergiebigen Silbererzstätten; sie lagen auf dem Gipfel einer die Stadt beherrschenden Anhöhe, welche von den Minenarbeitern kreuz und quer durchwühlt wurde; selbst die zahlreichen Bäche der Umgebung führten silberhältiges Gerölle; einige Gruben waren durch das Eindringen des Wassers unbetriebbar geworden, andere lieferten noch immer grosse Ausbeute; die Grubeninhaber lebten untereinander in beständiger Fehde; die Bevölkerung war überhaupt stark gemischt, Leute verschiedenster Abstammung (indische Kāfir's, Perser, afghānische Ghōrī's, Türken und Araber) hatten sich hier angesiedelt. Ein ebenso bewegtes Leben herrschte in Ǧāriyāna, wo gleichfalls Silberminen im Betriebe standen. Bêrūnī sagt: das Thal Pančhīr,

wo man Silber findet, gehört zu Sābīṭ سابيط; sollte in diesem Namen eine Spur der im Paropanisos hausenden Σαβάδιοι (Ptolemaios) oder Σαβεῖς (G. Rav. 11, 4) und der am ἀργυροδίνης Κώφης angesiedelten Σάβαι (Dionysios Periegetes 1137 f.) vorliegen? Haben die helleno-baktrischen Fürsten, gleich den Sāsāniden, aus den Silbergruben von Panĉhīr das Material zu ihren zahlreichen Münzen bezogen? Hat ausser der strategisch wichtigen Lage auch die Erzgewinnung der von Alexandros gegründeten Stadt Ἀλεξάνδρεια (ἡ ἐν Παροπαννισάδαις, sub Caucaso) Bedeutung verliehen? Plinius berichtet: CARTANA oppidum sub Caucaso, quod postea Tetragonis dictum: haec regio est ex adverso Bactrianorum; deinde (regio), cuius oppidum ALEXANDRIA a conditore dictum; ad Caucasum CADRVSIA oppidum, ab Alexandro conditum. Anderen Ortes bestimmt er nach den Stadiasmen der wissenschaftlichen Begleiter Alexanders die Entfernung Alexandrias von Kābul so: inde ab Hortospana ad Alexandri oppidum L milia. Fünfzig römische Milia sind 10 geogr. Meilen = 400 Stadia = 74^{km} = 46 Miles. Begrām und Čārik-kār sind von Kābul (nach Sturt und Masson) nur 27 Miles entfernt; Alexandria sub Caucaso lag also noch 19 Miles weiter gegen Norden, hinter Gul-behār (Baber p. Pavet de Courteille II, p. 98 seq., wo auch ein Hügel Ğīneh-kurghān genannt wird), Parāč und Bazārek und vielleicht an Stelle von Panĉhīr. Cartana ist dann Ğāriyāna oder Gāriyāna كاريانه der Araber; man kann bei diesen auch Ğārtāna جارتانه lesen oder selbst bei Plinius Gariana einsetzen; der Beiname Τετραγωνίς gibt ein baktrisches Čathrugaoša wieder. Cadrusia endlich gemahnt an die kretische Colonie Ἀστερουσία (Steph. Byz.)

10.

Weg von Kābulistān nach Badakhšān.

Bei Parthona-Parwān, wo die indische Strasse einmündete, finden wir in der Tabula thatsächlich auch den Ausgangspunkt der beiden anderen Wege, des Weges nach Baktra und des nach Drangiana. Jener erfährt folgende summarische Beschreibung:

PARTHONA
·LXX·
SCOBARV (G. Rav. SCOBARVM)
·LV·
CARSANIA (G. Rav. CARSAMIR).

Die Route führt über den Mons Paropanisos; weiterhin war in dem griechischen Originale von einem ὄρος Ὀσκοβάρης die Rede. Wir lesen bei Paulus Orosius (1, 2, 16) eine Beschreibung des Caucasus-Systems, die offenbar auf die Weltkarte des Augustus zurückgeht; es heisst u. A.: ‚ab oppido Catippi usque ae vicum Safrim MONS OSCOBARES, ubi Ganges fluvius oritur et laser nascitur; a fonte fluminis Gangis usque ad fontes fluminis Ottorogorrae, qui sunt a septentrione, ubi sunt montani PAROPANISADAE, mons Taurus; a fontibus Ottorogorrae usque ad civitatem Ottorogorram inter Chunos Scythas et Gandaridas mons Caucasus; ultimus autem inter Eoas et Passyadras mons Imavos, ubi flumen Chrysorroas et promunturium Samara orientali excipiuntur oceano‘. Man wird einwenden, eine solche Confusion in den Gebirgs- und Stromläufen, in den Ortslagen und Völkernamen, wie sie hier sich ausspricht, ist eines Orosius würdig, nicht aber eines officiellen Productes der augusteischen Zeit, geschweige denn eines griechischen Schriftwerkes der seleukidischen Epoche! Wir begegnen aber ähnlichen Verzerrungen in der ganzen Tabula; die Redactoren haben eine allgemeine Schilderung der Gebirgs- und Stromläufe zu Grunde gelegt und auf dieser Grundlage nachträglich die Einzeichnung der Itinerare und der Völkernamen vorgenommen. Der Ganges z. B. war seiner Grösse entsprechend längs des ganzen Ostrandes aufgezeichnet; es konnte nicht ausbleiben, dass Orte, die nach Baktra gehörten, in sein Flussgebiet geriethen. Wir werden daher Kritik üben, dem Alles verzerrenden Wortlaut kein Gewicht beilegen, vielmehr Flüsse und Gebirge, Völker und Städte in ihrem wahren, des griechischen Originales würdigen Zusammenhange zu fixiren trachten. Die Paropanisadae haben mit den Ottorogorrae nichts zu schaffen, der Oscobares nichts mit den Quellen des Ganges; wir müssen vielmehr annehmen, dass die Paropanisadae in die Gegend von Parthona fallen; dass darüber der Mons Paropanisos, die Fortsetzung des Taurus, in langem Zuge dahinstreicht;

dass weiter gegen NW. sich der Mons Oscobares ausdehnt und dass in sein Bereich die baktrische Stadt Scobarum fällt. Mit OSCOBARES, worin als zweiter Bestandtheil baktr. bareza ‚Gebirge‘ zu erkennen, ist die grosse Kette von Gurzwān südlich von Maimanah gemeint; die Notiz über den Wuchs von laser passt eher auf den Paropanisos (Strabon, p. 725). SCOBARVM, bei Ptolemaios Ἐστοβάρα, ist wahrscheinlich Šabarghān شَبَرغان oder Šaburghān شُبُرغان (arab. Šabūrqān, Šubruqān, Šufurqān, Uššfurqān und selbst أشتورقان Uštūrqān geschrieben, bei Marco Polo Sapurgān). Die Distanz von 70 Parasangen weist darauf hin, dass der Weg über Ghōrband, Kahmard, Madhr, Derreh-i-Sūf und Yekeh-olang nach Baktra und dann erst westwärts nach Šibergān führte. — Ein Weg von 50 Parasangen führt uns dann ostwärts über Baktra, Taškurghān, Kunduz, Khānābād, Ṭāliqān nach Kišm, dem westlichsten Orte von Badakhšān. In Kišm suchen wir CARSAMIA oder Karšama, Karešma, welcher Name (von baktr. kareš ‚Furchen ziehen) entweder den mit dem Pfluge abgegrenzten Umkreis einer Ansiedelung (vergl. sarikol. kušum ‚Pfahlzaun‘ Pamirdial. S. 798) oder wie neupers. kišmān, kišmand ‚Ackerflur‘ bedeuten mochte. Der sinische Pilgrim schildert uns Ki-li-se-mo kurz und bündig (III, p. 196): Dieses Gebiet gehört zum Reiche der Tukhāra und erstreckt sich zehn Tagmärsche von W. nach O., drei von S. nach N.; die Stadt hat einen Umfang von 16 Li; die Producte sind dieselben wie in Muñgān, die Einwohner haben einen rohen unfreundlichen Charakter.‘ Hwan-Thsang kam dahin über ’O-li-ni (Arhang أرْهَنك, jetzt Hazrat-Imam) und Ho-lo-hu (entweder Rāgh, nach Yule, oder, wie unsere Meinung, Kulagh), und zog dann über Po-li-ho (Parghār oder Farkhwār) nach Hi-mo-ta-lo (Héma-tāla, Journ. of the royal Asiat. soc., new ser., V, p. 86; jetzt Darrah-i-Hém). Dann ist Marco Polo (cap. XXVIII) ein hervorragender Zeuge; er rühmt CASEM und den grossen Fluss, der das Thalgewinde bewässert, und schildert die Jagd auf die dort häufigen Stachelschweine mit Hunden, sowie die Menschenwohnungen in tiefen Höhlen des Lössbodens. Dazu kommen gelegentliche Erwähnungen, z. B. bei Šeref-eddīn I, p. 34. 167; Baber I, p. 417 f.; II, p. 360; und Not. et Extr. XIV, p. 223. 491. In unseren Tagen hat diese Gebiete der indische Pandit Manphūl

besucht und beschrieben (Journ. of the royal geogr. soc., 1872, XLII, p. 441); zu Kišm gehören die Orte Mešhed, Warsač, Teškān und Kulagh.

Die helleno-baktrischen Satrapen beherrschten die von Alexander eroberten Gebiete des Ostens; Καρσαμία war vielleicht ein Grenzposten des seleukidischen Reiches. Seitdem sich die Satrapen in unabhängige Fürsten verwandelt hatten, dehnte sich die Herrschaft immer weiter nach Osten aus, wie Strabon p. 516 berichtet, sogar μέχρι Σηρῶν καὶ Φαυνῶν. Der hellenistischen Epoche verdankt das Abendland manche Erweiterung der Erd- und Völkerkunde; Plinius z. B. bietet Nachrichten, die aus derselben griechischen Quelle zu stammen scheinen, von der die Tabula dürftige Fragmente bewahrt hat. Wir lesen bei ihm (VI, 55): ‚ab Atacoris gentes PHVNI et TOCHARI et iam Indorum CASIRI'; (XXXVII, 110) ‚callaïna nascitur post aversa Indiae apud incolas Caucasi montis, THVCAROS SACAS DARDAS'; (VI, 67) ‚fertilissimi sunt auri DARDAE, SAETAE vero et argenti'. Die Tukhāra, Τόχαροι, der beiden ersten Sätze müssen noch in ihren altangestammten, nicht in den später occupirten bactrischen Sitzen hausend gedacht werden; diese älteren Wohnsitze beschreibt Hwan-Thsang (III, p. 147) im Osten von Khuttan in den Wüstenstrecken zwischen Niah und Čarčand, die bekanntlich auch Marco Polo (cap. XXXVII f.) besucht hat. Die Sacae und Dardae sind bekannt genug, ebenso die Casiri (oder Caspirae der Tabula), d. h. die Einwohner von Kaçmīra oder, wie die Prākritform lautet, Kašīr. Die Saetae entsprechen den Saita, die uns Tāranātha (Schiefner, p. 80) in Verbindung mit den Turuška anführt; sie scheinen am oberen Indus geherrscht zu haben. Die Φαυνοί Strabon's, PHVNI des Plinius, Φοῦνοι des Dionysios Periegetes 752 (var. Φρούνοι, Φροῦροι), CHVNI SCYTHAE in der Relation des Orosius sind die Hun-yo der sinischen und CHVNI der abendländischen Annalen; mit Recht behauptet Ammianus Marcellinus XXXI, 2, 1: gens ea monumentis veteribus leviter nota. Φοῦνοι, Φαυνοί der seleukidischen Schriftwerke und Χοῦνοι, Οὖννοι der späteren Jahrhunderte sind Bezeichnungen eines und desselben innerasiatischen Nomadenvolkes; der alte Anlaut f hat sich im Mongolischen und Türkischen in χ umgewandelt oder gänzlich verflüchtigt, in den tungusischen

Dialekten wechselt noch heute f mit χ, h ab, und das Japanische hat gleichfalls diese Alternative; jene beiden Formen sind also gleichwerthig. Südlich von diesem Wüstenvolke, das auf dem Rosse lebte — schon der Dichter Aristeas erfuhr bei den pontischen Skythen von der Existenz der Aryamaçpō, 'Αριμασποί — waren in der Weltkarte die tangutischen ESSEDONES SCYTHAE angesetzt, dann war ein Strom verzeichnet, der Bautisos des Ptolemaios; darunter fanden die halb mythischen OTTOROCORRAE ('Οττοροκόρραι Ptolemaios, Uttarakuru der Inder) mit der civitas Ottorocorra ihren Sitz; südwärts erstreckte sich der Mons Caucasus und der Imavos, darunter hausten die GANDARIDAE und floss der Ganges, dessen Mündung den Namen PADVS (jetzt Pada) führte. Endlich nahmen den äussersten Ostrand der Erde die gentes Eoae, darunter die Dorozantes (Propertius IV, 5, 21; vielleicht Zarodontes, die Zardandān ‚Goldzähne' des Marco Polo und Rašīdeddīn), ferner die Passyadrae (‚Bewohner der Felsgebirge im Osten', skr. prāča, prākr. passa ‚östlich', skr. adri ‚Fels') ein, und den Beschluss machte der Chrysorroas und das hinterindische Vorgebirge Samara.

11.

Weg aus Kābulistān nach Zarang.

Der zweite Weg, der von der baktrischen Triodos ausgeht, wird in der Tabula also gekennzeichnet:

PARTHONA
·XV·
ASPACORA (G. Rav. —GORA)
·LII·
THVBRASSENE (G. Rav. THIBRASENE)
·XL·
ARIS.

Eine kurze Distanz führt nach ASPACORA, worin als erster Bestandtheil açpa ‚Pferd, Stute' ersichtlich; -cora ist vielleicht -čara ‚Weide', neupers. چرا čarā (vergl. auch čarāmīn ‚pabulum' čarīdan ‚pascere'); ein tangutisches Volk bei Ptolemaios, wahrscheinlich die pferdezüchtenden mGo. log im Bayanchara-Gebirge, heisst 'Ασπακάραι Açpōčarā; wird aber mit dem

Ravennaten -gora vorgezogen, so bietet sich gairi ‚Gebirge‘, pahl. gar, afgh. ghar, *gharah, yaghnob. gōr (Pamirdial. S. 759). In dem hochgelegenen Gebiet, welches die Quellen des Ghorband-Flusses und des Hīrmand enthält, haben die Hazāra's ihre Weidegründe und yailaq's; am Flusse von Ghōrband غوربند (غورفند bei Muqaddasī) lag nach Bérūnī Kāpiš كاپيش oder Kapiça, Κάπισα, ‚quam diruit Cyrus‘ (Plinius VI, 92); die sinische Beschreibung rühmt die Pferderace dieses Gebietes (II, p. 40). Die Gelände des Hīrmand-Flusses wurden im Alterthum weit häufiger durchzogen als heutzutage, wo sie von armseligen Nomaden besiedelt sind, die friedlichem Verkehre abhold; auch die arabischen Nachrichten schildern uns Ghōr, den Sitz der Āhengarān, und Zamīn-Dāwar als wohl cultivirte, wenn auch gebirgige und kühle Gebiete. Die Entfernungen der Tabula lassen vermuthen, dass die nächste Station THVBRASSENE, Θυβρασσηνή nach Zamīn-Dāwar und dessen Vorort Dar-Tell (am rechten Ufer des Hīrmand, bei Sikandarābād und Qal'ah Akhram-khān, südlich von den noch jetzt blühenden Ortschaften Baghnīn und Pišlang پشلنك, Vullers I, p. 366) fällt; der Name gemahnt an baktr. çubhra ‚rein, glänzend‘; ist jedoch θ für dh, d gesetzt, so darf Dāwar selbst verglichen werden; Zamīn-i-dāwar ist das ‚Land der Eingänge‘ in das Gebirgsland Ghōr, und dāwar dialektische Nebenform von altpers. duvarā minǧan. luvar, luvrah, sarikol. diwír, yaghnob. dwar ‚Thor‘.

Die Entfernung von ·XL· Parasangen führt uns über die Anhöhen nördlich von Girišk und entlang dem Fusse des niedrigen Plateau, das die Wüste Dašt-i-margah auf der Nordseite einschliesst, zuerst in das Stromgebiet des Khāš-rūd und zu dem Orte Khāš, arab. Khwāš خواش oder خاش (vergl. COSATA, Κώσατα bei dem Ravennaten, Κάστα bei Ptolemaios), dann zum unteren Hīrmand und zur Metropole der Σαράγγαι (Herodotos VII, 67), Ζάραγγοι, altpers. Zarañka, welche bei Isidoros von Charax Ζάριν (cod. πάριν), bei den arabischen Geographen Zarinǧ oder Zaranǧ زرنج genannt wird (jetzt Ruinen zwischen Zāhidān Ǧehānābād und Nād 'Alī, beschrieben von Christie, Forbes, Ferrier, Bellew und in dem Werke Eastern Persia); auf der augusteiischen Weltkarte war bereits ARIS verzeichnet, indem der Redactor Ζάριν für einen Accusativ hielt und ein undeutlich geschriebenes Z für den Spiritus lenis ansah. Die indigene

Form lautete ohne Zweifel Zarañg, Zari-ñg; der Sagzī hat die Gewohnheit, an die Wurzel der Nennwörter das erweiternde Element -ng anzuhängen, vergl. die Ortsnamen Biring ‚Erdwerk, Verschanzung' aus vairya, Čilling ‚Riss, Bruch' und im Vocabular bei Leech (Journ. of the Asiatic soc. of Bengal, 1844, XIII, No. 146) girang ‚schwer' = kurd. gir, neupers. girān. — Das mittlere Hīrmand-Gebiet, Rūdbār, den Sitz der Kereçāçpa-Sage, übergehen die arabischen Geographen mit auffälligem Stillschweigen; ihre Itinerare berühren nur das nördliche Wüstengebiet von Khwāš bis Bost; der äusserste Punkt ihrer Schilderung ist die an der Hīrmand-Biegung gelegene, industriöse und handelsbeflissene Stadt Kiṣṣ (pers. Kihéč كيچ). Dagegen bietet Isidoros ausgezeichnete Nachrichten über das ‚Stromland' Παραιτακηνή und die Ansiedelungen der Saken.

12.

Weg von Zarang̃ nach Yazd.

Die Tabula beschreibt diesen Weg, welcher die Endstationen der Itinerare 4 und 11 verbindet und gewissermassen einen Prüfstein für unsere Ansätze abgibt, auf folgende Weise:

(Z) A R I N
·X X V·
P H A R C A (G. Rav. P A R C H A)
·X V I I·
A R A T E
·X X·
B A C I N O R A
·X X X V·
C E T R O R A.

Südlich von Cetrora sind ausserdem RAVDIANI und noch weiter südwärts CARMANI verzeichnet; bei dem Ravennaten lesen wir überdies den Namen einer Landschaft Mouvastica, d. i. MODOVASTICA. — Bei vorliegender Wegstrecke dürfen wir uns kurz fassen, da sie Gebiete durchzieht, in welche Europäer nur selten eingedrungen sind. Wie unsicher unsere Kunde über die persische Wüste annoch ist, ersehen wir beispielsweise aus Petermann's Karte ‚Iran und Turan' in der

neuesten Auflage des Stieler'schen Handatlas Nr. 62. Da lesen wir Orte wie Karduk, Masti, Kars, Bardin, Nadhia, Darak und neben dem wahren noch ein zweites, nach N. verschobenes Chabis. Woher stammen diese Namen? Sie verdanken ihren Ursprung falschen Lesarten des arabischen Geographen Idrīsī! Idrīsī hinwieder bietet die Nomenclatur des Jahres 900! Unsere neuesten Karten von Iran reproduciren also theilweise den Status, der vor einem Jahrtausend Wahrheit hatte. Auf der Tebes-Route lesen wir Biabanet, Samughi, Sadaru, Falchan, Char, Riken u. s. w., falsch abgeschriebene Namen aus einem Itinerar Tavernier's! Neben Jesd finden wir ostwärts abgesondert Jades, die mittelalterliche Nebenform von Jesd! — Ausserdem dürfen wir auf ebenem Boden das Ausmass der Parasange auf 7000 m veranschlagen. Von Zarin aus wurde das Hāmūn-Becken entweder, bei geringem Wasserstande, südwärts, oder, wenn das Seebett seine volle Ausdehnung gegen S. hatte, nordwärts umgangen; in letzterem Falle gelangen wir über Pešāwarān und den District Ōkāt nach Uğğān, dann (mit Chanykow) über den Tang-i-tabarkand nach Nih; dieser Ort wurde bei geringem Wasserstande über Bandān erreicht. Jene 25 Parasangen führen uns noch weiter über Nih hinaus nach dem südwestlich gelegenen Dorfe Deh-i-Salm, wo wir PHARCA ansetzen. Schon zur Khalifenzeit zogen die Karawanen, wenn sie von Seğestān nach Kirmān und Yazd gelangen wollten, über Nih نه oder Niah نيه nach قرية سلم; ‚dort ist eine Cisterne, dabei zerfallene, unbewohnte Gebäude, so weit das Auge reicht'. Weitläufige Ruinen, verfallene Kanäle und Bazare fand auch Šāh-Rōkh auf dem Wege von Seïstān nach Kirmān (a. 1420 Not. et Extr. XIV p. 528). Wie Chanykow und Bunge melden, ist Deh-i-Salm von Nih 6 starke Farsang entfernt und ob seiner Palmenpflanzungen berühmt. Mit dem antiken Namen Φάρκα vergleiche man Forq 1) ein Städtchen auf dem Wege nach Birğend, 2) eine Dorfschaft östlich von Turšīz.

ARATE, Ἀράτη, etwa aus *hara ‚Flusslauf' zu deuten, fällt nach der heutigen Ortschaft Bāgh-i-Asad nördlich von Khabīṣ und Češmeh Deh-i-Seif; noch heutzutage legen die Karawanen die öde Strecke von Deh-i-Salm nach Bāgh-i-Asad in drei oder vier Tagen (zu 6 oder 5 Farsang) zurück. Bei diesem Orte finden wir die tiefste Depression im ganzen Wüstengebiete

(987′ nach Chanykow); in breitem Rinnsal, aber seicht und träge fliesst hier der ‚Salzbach' Šūr-rūd dahin und lagert in seinem südöstlichen Unterlaufe Salz in dichten Schichten ab, das die Bewohner von Deh-i-Seif und Khabīṣ sammeln. Dieselbe Station Šūr-rūdh شور روذ nennen die arabischen Itinerare auf dem Wege von Khabīṣ nach Khūsp und Khūr. Die Hitze ist in dieser Gegend so gross, dass die Sage geht, Weizenkörner würden auf dem benachbarten Plateau, das deshalb Gandūm biryān genannt wird, von den Sonnenstrahlen geröstet. Durch dieses ausgedörrte Gebiet zog Marco Polo auf seinem Wege nach Kōbinān (Kōh-binān bei Muqaddasī); der Fluss oder Kanal den er am dritten Tagmarsch von Kirmān antraf, ist der Oberlauf des Šūr-rūd, welcher seine Quellen im Gebiete von Rāwer hat.

Rāwer زاور gehört nach den arabischen Geographen zu Kirmān und ist ein wohlangebautes Dorf mit einer Citadelle und mit einem Bergstrom; nach Schindler's Erkundigungen liegt Rāwer 30, nach Mac Gregor 24 Farsang nördlich von Kirmān; im Kōh-i-Rāwer wird Vitriol und Alaun (zāğ) gewonnen, was auch Iḇn Faqīh bezeugt. Hier suchen wir BACINORA der Tabula; dürfte einer Conjectur Spielraum eingeräumt werden, so böte sich Βαγίρωρα als richtigere Lesart, d. i. Bāgh-i-Rāwer (vergl. Κέτρωρα = Ket-rāwer).

Es bleiben noch ·XXXV· Parasangen nach Yazd übrig. Der Weg führt von Rāwer durch das alte Culturgebiet Kōhbinān, das namentlich wegen der überaus ergiebigen Ausbeute von Erzen aller Art Bedeutung besass, dann durch Sar-binān und Qadrām nach Bāfk. ‚Auf zwei Tagreisen von Kōh-binān sind viele Kuppeldächer und Cisternen', sagt schon Muqaddasī. Bāfk hat nach Abbott 700 Häuser, 24 Kanäle, gutes Klima, ausgedehnte Gärten und Felder und ergiebige Dattelpflanzungen; von da nach Fahrağ sind 46 Miles. Von Fahrağ فهرج (pers. Pahrah) nach Yazd sind 5 Farsang. Oberst Mac Gregor (I p. 78) hat erkundet, dass von Bāfk eine directe Route durch die ἔρημος Καρμανία nach Seïstān führt; die Stationen lauten: Bāfk 25 Fars. Češmeh Šand 6 Fars. Češmeh Šūr 8 Fars. Garmāb 12 Fars. Gulačāb 8 Fars. Sar-čah (arab. rās al-mā) 8 Fars. Bāzirān 10 Fars. Nih-bandān. Wir glauben jedoch nicht, dass der seleukidische Post- und Eilbotendienst diesen ödesten und beschwerlichsten aller Wege eingeschlagen hat.

Die RAVDIANI sind die Bewohner des grossen Districtes Rūdhān رودان, welcher die heutigen Culturoasen von Bahrāmābād und Gulnābād zwischen Kirmān und Anār, dann auch die Bergregionen im Westen bis Šahr-Bābek (= Ādhkān bei Istakhri und Ibn Khurdādhbih) umfasste. Auch Ptolemaios hat eine Landschaft Ῥουδιανή zwischen den Ἰσατίχαι und Καρμανία μητρόπολις. Der Name deutet auf gute Bewässerung, vergl. neupers. rōd ‚Fluss', dial. raud, altpers. rauda oder rauta.

Die wahre Lage der Landschaft MODOVASTICA, Μοδοβαστική, ergibt sich aus dem Ansatz von Μοδομαστική (sic) im nordöstlichen Winkel der ἔρημος Καρμανία bei Ptolemaios. Gemeint sind die heutigen Gebiete von Khūr, Khūsp, Birǧand, Qā'īn, Zér-kōh und Darokhš (درخش, Vullers), deren Einwohner sich durch Fabrikation von Filzstoffen aus Ziegenhaaren hervorthun; die Deutung ergibt sich aus neupers. mōi موی ‚pilus' baluč. mudh, müdh, aus *maodha (von mū ‚ligare', vergl. Μαυδάκης, sakischer Eigenname) und aus بسته, baktr. baçta ‚ligatus' vergl. neupers. موبند mōbend ‚crinium ligator, artifex qui ex pilis caprarum funes, cingula, tela plectit'.

13.

Weg von Zaranǧ nach Marw.

Diesen alten Heerweg gibt die Tabula nur in fragmentarischer Gestalt; die Verbindungslinie von Frāh nach Haré fehlt ganz und einige Mittelstationen sind dem Streben nach summarischer Kürze zum Opfer gefallen; wir lesen blos:

(Z)ARIN
· XXV ·
PROPASTA
· * ·
ALEXANDRIA
· LX ·
ANTIOCHIA.

Die erste bedeutendere Station auf dem Wege von Zaranǧ nach Frāh lässt sich aus dem Ravennaten ergänzen, sie lautet mit deutlichen Buchstaben CARCOE, Καρκόη. In Zaranǧ hiessen die zwei nördlichen Thore, in der inneren Citadelle und im

Vorstadtgebiet, dar-i-Karkōh; 3 Farsang nördlich von der Hauptstadt lag der Ort Karkōh, arab. Karkūyah كركويه, deren gewerbfleissige Bewohner nach Ibn Faqih (um 900) dem Feuercultus bis auf seine Zeit hinab ergeben waren; hier stand eines der berühmtesten Ātišgah's, dessen Feuer, Mainyō-karkō genannt (Hoffmann, Auszüge aus syr. Acten S. 289) und von Bahman, Sohn des Isfendiyār, gegründet, nie verlosch; Magier nährten es unablässig mit Tamariskenzweigen. Darüber erhoben sich zwei Kuppeln aus der Zeit Rustam's, auf deren Spitzen zwei Hörner ragten, so zu einander geneigt wie die zwei Hörner eines Stieres. Man hielt das Feuer für einen Ableger des Adhar-Gušasp von Ganzaka in Atrapatene, auf dessen Dome sich eine silberne Mondsichel befand. Auf Burnes' Karte finden wir zwischen Ǧelālābād und der Ruine Pišāwarān den Ort Koluk; im lurischen Dialekt bedeutet Kolung ‚Pike, Spitzhammer, gekrümmtes Hornende'. Mit Καρκόη fällt wahrscheinlich Κορόκ des Isidoros von Charax zusammen; mit dem seïstānischen Suffix -ñg hiess der Ort auch Korung, Koring كرنك (vergl. Not. et Extr. XIV, p. 143) und ohne g Korūn كرون, nach Yaqut ‚ein von Zaranǧ 3 Farsakh entferntes Städtchen, dessen Bewohner Häretiker sind und sich vorwiegend mit der Fabrikation von Webstoffen beschäftigen'. — Von da nach Bašter, wo eine Brücke stand, sind nach dem arabischen Itineraren 4 Farsakh; man überschritt den Kanal Bašt-rūdh, welcher die überschüssigen Wassermassen des Hīdumand abführte; der Lage nach entsprechen die Ruinen von Pišāwarān. Hier war die Grenze von Ζαραγγιανή gegen das Gebiet von Frāh; Isidoros gibt dieser Provinz nur eine Längenausdehnung von 21 Schoenen = 525 Stadien = 98 ^{km} = 61 Miles = 14 $^2/_3$ Farsang; Ζάριν lag gerade in der Mitte, schon nach 7 Farsang begann südwärts Παραιτακηνή, ‚das Flussgebiet' oder Rūdbār. — Eine kleine Tagreise brachte von der Grenzmarke nach Guwain كوين oder Gawyana, am Unterlaufe des Flusses von Frāh gegenüber Lāš لاش im District von Ōk أوك (Not. et Extr. XIV, p. 141 seq.) gelegen. Beim Ravennaten lesen wir Labiana mit unarischem l, also gewiss verschrieben für GABIANA, Γαβίανα. Ein Räthsel bilden bei Isidoros die Stationen ‚καὶ Γαρὶ πόλις καὶ Νιὴ πόλις'; weder Girišk noch Nih kann zum Gebiete von Frāh gehört haben, beide Orte liegen weit seitab von der Route; der

ursprünglich ... Khiwa mehrere Brunnen an;
haben. — ... Handschrift der kaiser-
Wanderer ... Fars. Deh Soqrī 2 Fars. Ābdān-
dabei an ... Čāh-khāk چاه خاک ,Brunnen
werden ... Wasser' 7 Fars. Čāh-ṣāčī 7 Fars.
Βόστ bei ... Rande' etc.
Märschen ...
das Wadī ...
Umbau und ... 14.
Frāh فراه ...
Geschichts... ...aré nach Derreh-gez.
volleren ...
ἡ καὶ Πα... ...ula folgendes Itinerar:
Uebersetzung ... ANDRIA
bedeutet ... · XX ·
ΟΡΠΙΡ ... NA
COT ... · XXII ·
... ANIDATI
· XXXV ·
... PHARI (G. Rav. SAPHAR).

...das Endziel desselben nicht im Unklaren ...llem nothwendig, so genau als möglich ...ARI zu erkunden. Es wird dies in vor...öglicht durch die Beschreibung der parthi...bei Isidoros. Den parthischen Königen musste ...nach dem Heimatgebiet ihres Volkes auf be... gelangen. Ihre seleukischen Vorgänger hin... die nördlichen Grenzen ihres Reiches, dessen Carsamia, Antiochia, Saphari der Tabula vor... von nomadischen Völkerschaften, zumal von den ...roht sahen, und deren von Alexandros überkom...be es war, den hellenischen Gründungen im Grenz...n Ērān und Turān allen erdenklichen Schutz ange...lassen, mussten aus strategischen und handelspolitischen ...hten für ungefährdete Strassenzüge nach Parthyene und ...sorgen. Isidoros nun beschreibt die parthische Stamm... mit gebührender Genauigkeit und schliesst daran einen ...n Apavarktikene, und zwar in folgender

die Länge von Anauon auf 55 Schoenen = 1375 Stadien = $256^1/_2$ km = 159 Miles = 41 Farsang; es scheint also Asp-zār (arab. Isfizār, jetzt Sebzār) noch dazugerechnet worden zu sein. In den südlichen oder westlichen Theil von Areia fällt des Ptolemaios Τριβαζίνα, TRIBASSVS oder TRIBAXVS des G. Rav.; ist damit Asp-zār gemeint? Oder liegt dieser Name in des Plinius ‚oppidum ZARASPADVM‘ vor? — ALEXANDRIA der Tabula ist Ἀλεξάνδρεια ἡ ἐν Ἀρείοις Ἀρεία μητρόπολις, Haraiva oder Haré; Antiochos I. hat die Stadt von Neuem befestigt; die Citadelle auf der Nordseite der Stadt hiess Artakavana, Ἀρτακαύαν. Isidoros berechnet die Länge von Areia auf λ' 30 Schoenen; da aber auf den südlichen Theil dieser Provinz bis zur Grenze von Anauon allein mindestens 30 Schoenen entfallen, so ist wohl ν' 50 Schoenen zu verbessern; im nördlichen Theile lag Κανδάκ (‚Graben‘), nahe der Gebirgsscheide. Die Länge von Margiana gibt Isidoros auf 30 Schoenen an; die von ihm Ἀντιόχεια ἔνυδρος genannte Stadt ist also nicht Marw-Šāhiǧān (jetzt Qal'ah Kaušidh-khan), sondern Marw-i-rūd (jetzt Murghāb-i-bālā); es müsste denn auch hier ein grosser Distanzfehler angenommen werden. ANTIOCHIA der Tabula hingegen ist sicher das nördliche Marw; die Distanz von Haré bis dahin beträgt ·LX· Parasangen = 80 Schoenen = $367^1/_3$ km = 228 Miles; Napier gibt nur $212^1/_2$ Miles oder 50 heutige Farsang in geradester Route und ohne den Umweg über Marw-rūd an. Dagegen beschreibt das persische Buch Nuzhet el-qolūb einen Weg, der von Haré nach Marw-rud allein 38 Farsang ausmacht: Haré 15 Fars. Babnah oder Baun 13 Fars. Baghšūr 10 Fars. Marw-rūd. Von da bis Marw Šāhiǧān rechnen die Araber weitere 47 Farsang. Beim Ravennaten lesen wir die Namen BACESIA und BACAS; sollte damit Bādgīs und Baghāwah (Nebenform von Baghšūr) gemeint sein? — Ueber die nördliche Metropole Ἀντιόχεια Μαργιανή bieten Strabon und Plinius einige Nachrichten; Letzterer berichtet nach einer seleukidischen Schriftquelle: MARGVS Fl. conrivatur in ZOTHALE. Gegenwärtig wird alles fliessende Wasser in den Turkmanen-oba's von Qal'ah Kaušidh-khān aufgebraucht; der Wüstensand enthält aber noch weite Strecken nordwärts Sickerwasser; in Tiefen bis 10 m wird Brunnenwasser erholt. Ein Itinerar im Nuzhet und Ǧihān-numā, das selbst Sprenger S. 33 nur unvollständig

kennt, führt auf dem Wege nach Khiwa mehrere Brunnen an; wir geben es nach der vorzüglichen Handschrift der kaiserlichen Hofbibliothek: Marw 5 Fars. Deh Soqrī 2 Fars. Ābdān-Gaṅǵ 8 Fars. Robāṭ Sūrān 5 Fars. Čāh-khāk چاه خاكى ‚Brunnen mit trübem, lehmhältigem Wasser' 7 Fars. Čāh-ṣāčī 7 Fars. Čāh-Bérūn ‚der Brunnen am Rande' etc.

14.

Weg von Haré nach Derreh-gez.

Wir lesen in der Tabula folgendes Itinerar:

A L E X A N D R I A
· X X ·
A S B A N A
· X X I I ·
O S C A N I D A T I
· X X X V ·
S A P H A R I (G. Rav. S A P H A R).

Damit wir über das Endziel desselben nicht im Unklaren bleiben, ist es vor Allem nothwendig, so genau als möglich die Lage von SAPHARI zu erkunden. Es wird dies in vorzüglicher Weise ermöglicht durch die Beschreibung der parthischen Heerstrasse bei Isidoros. Den parthischen Königen musste es daran liegen, nach dem Heimatgebiet ihres Volkes auf bequemer Route zu gelangen. Ihre seleukischen Vorgänger hinwieder, welche die nördlichen Grenzen ihres Reiches, dessen Endpunkte in Carsamia, Antiochia, Saphari der Tabula vorliegen, allezeit von nomadischen Völkerschaften, zumal von den Dahern, bedroht sahen, und deren von Alexandros überkommene Aufgabe es war, den hellenischen Gründungen im Grenzgebiete von Érān und Turān allen erdenklichen Schutz angedeihen zu lassen, mussten aus strategischen und handelspolitischen Rücksichten für ungefährdete Strassenzüge nach Parthyene und Nisaia sorgen. Isidoros nun beschreibt die parthische Stammprovinz mit gebührender Genauigkeit und schliesst daran einen kurzen Stadiasmos von Apavarktikene, und zwar in folgender Weise:

Nordgrenze von Ἀσταυηνή (etwa bei Qal'ah Mīnah, 3 Miles nördlich von Čapušli am Ausgange aus dem 4200′ hohen Engpass Allah-hō-akbar); darauf folgte αὐλὼν Παρθαῦ, benannt nach den Parthava, d. i. das vortrefflich cultivirte Hochthal Derreh-gez; darin lag zunächst in einer Distanz von

6 Schoenen = 28 km = 17 1/3 Miles = 26 1/2 Werst

Νίσα ἡ πόλις, ἐν θαβασιλικαὶ ταφαί· Ἕλληνες δὲ Νίσαιαν λέγουσιν. Hier haben wir eine der ältesten éranischen Ansiedelungen vor uns, das nordische Niçāya des Awesta. Die Parthava selbst waren éranischer Abkunft. Alexandros siedelte hier Hellenen an, vergl. Plinius VI, 114: regio NISIAEA Parthyenes nobilis, ubi ALEXANDROPOLIS a conditore. Hier waren nachmals die Grabstätten der parthischen Könige — ein wichtiger Fingerzeig für die archäologische Forschung, den die russischen Gelehrten beherzigen mögen. Das Gebiet Νησαία umfasste nach Strabon IX, p. 509. 511 auch die nördlich angrenzenden Steppengebiete bis zum Unterlauf der Teǧend; Apollodoros, Verfasser der Παρθικά, συνεχῶς τὸν Ὦχον ὀνομάζει ὡς ἐγγυτάτω τοῖς Παρθυαίοις ῥέοντα. Der dahische Stamm der Aparnayō nahm die Weidegründe für sich in Anspruch und machte wiederholt Einfälle nach Parthyene; der Beihilfe dieser den Parthern nahe verwandten Nomaden bediente sich Arsakes, als er wider die seleukidische Herrschaft rebellirte. Die arabischen Geographen rühmen die Quellen und Platanen von Nisā نسا und nennen zahlreiche Orte dieses Rustāq's und Schatzhauses von Néšāpūr, z. B. Fārūz oder Bālūz, d. i. das heutige Dorf Pārūzah. (Die von Isidoros angegebene Entfernung führt uns nach den durch Obstcultur und Weinbau hervorragenden Orten Ǧulfān, Burǧ, Qal'ah-qal'ah, Hazret-i- Sulṭān und Kal-atā, Tepe-qaless

nach Stewart; hier ist das Centrum von Derreh-gez, wenngleich die weiter gegen SO. gelegenen Burgen Nau-khāndān und Muḥammedābād jetzt bevölkerter und blühender sind.) — Weiter lag in gleicher Distanz

6 Schoenen = 28 km = 17 1/3 Miles = 26 1/2 Werst

Γάθαρ πόλις (d. i. der heutige Dörfercomplex Kaltah-čīnār; darin liegt in der Mitte das Dorf Ǧādāri, vergl. die russische Karte des persischen Grenzgebietes, in der kaukas. Abth. der kais. geograph. Ges., 1881, VII, p. 203. Nordwärts treten wir in die ‚wide, open pasture of Nisā‘, die sich zwischen dem Kōh-i-'Asel-mā und dem ‚niedrigeren‘ Randgebirge Zér-kōh bis Aškābād und Annāu erstreckt). — Dann sind es

5 Schoenen = 23 1/3 km = 14 1/2 Miles = 22 Werst bis

Σιρὼκ πόλις (oder Annāu, wo sich Spuren der Vorzeit erhalten haben, während die Turkmanen-oba Gāwars keine alten Gebäude besitzt; der rūd-i-Kaltahčinār verliert sich in der Wüste);

8 Schoenen = 38 1/3 km = 24 Miles = 36 Werst bis zur

Ostgrenze von Παρθυηνή gegen 'Απαυαρκτικηνή (d. i. die Mitte zwischen Gāuars und Bābā-durmaz; jetzt streicht die politische Grenze zwischen russ. Achal und pers. Atek-Tūrān nur 2 Werst vor Bahadurmaz an einem Salzbach dahin); die Länge der Nachbarlandschaft wird auf 27 Schoenen = 126 km = 78 Miles = 109 Werst angegeben, sie reichte also bis zum heutigen Orte Čār-deh oder Dū-šākh, wo dann das Gebiet von Méhanah und Čahčah beginnt, das bereits zu Serakhs gehört. Die Stadt 'Απαυαρκτική (von apa-varkta ‚abgetrennt‘, d. h. jenseits des Bergsaumes gelegen) fällt nach Bāwerd oder Abéward, jetzt Ruinen von Peštag am Rūd-i-Bāwerd, welcher zwischen dem Allah-hō-akbar und dem höheren Maidān-khūni-Pass entspringt, an Gibkan vorüberfliesst und das Thal Miyān-kōh

bewässert. — Bei Isidoros scheint der Stadiasmos von Σιρακηνή (Serakhs) ausgefallen zu sein.

In diesem Thalgebiete Παρθαῦ nennt Isidoros ausser den obigen Städten noch eine Dorfschaft ohne Distanzangabe, so dass wir dieselbe ebenso gut vor wie nach Nisā suchen dürfen, nämlich κώμη ἥτις καλεῖται Σαφρί. Wir suchen dieses Dorf zwischen Muḥammedābād und Nau-khāndān bei Gul-khāni und Artiyān, wo die russische Karte einen Ort Safar ansetzt; vergl. dazu neupers. safārī شفاری ‚calamus tritici'. — In der schon einmal angeführten Stelle des Orosius (1, 2, 16) über den mons Caucasus, einem Reflex aus der augusteischen Welttafel, heisst es: a Charris civitate usque ad oppidum Catippi inter Hyrcanos et Bactrianos mons Memarmali, ubi amomum nascitur; a quo proximum iugum mons Parthau dicitur; ab oppido Catippi usque ad vicum Safrim inter Dahas Sacaraucas et Parthyenas mons Oscobares. Wir werden auch hier den rechten Zusammenhang herstellen, unbeirrt von der Verwirrung der Ortslagen; der Oscobares gehört nicht her, wohl aber bilden eine geschlossene Gruppe VICVS SAPHRI und MONS PARTHAV, dann die Völker PARTHYENI, DAHAE, SACARAVCAE. Alle diese Namen standen auf dem Urbilde der Tabula, sie waren der seleukidischen Wegvermessung entnommen. Die κώμη Σαφαρί oder Σαφρί bildete den Knotenpunkt der Strassen aus Areia und aus Hyrkanien, von hier an begann der Weg durch das Hochthal Παρθαῦ und den ‚Bergsaum', der den hier angesiedelten Ēraniern die Benennung ‚Randvolk, Volk der Seite' (parthu, dial. Nebenform von parçu, pereçu, pahl. pahru, neupers. pahlū) verschafft hat; weiter im Norden am Ufer des Teğend und an den kaspischen Küsten hausten die Δάαι (einmal auch Δάσαι genannt, bei Steph. Byz., baktr. Dāha, skr. dāsa ‚Feind, Sklave, Knecht'), deren Andenken sich in mehreren Orten Dehistān bei arab. Geographen erhalten hat, von welchen der berühmteste mit den Ruinen von Mizriyān zusammenfällt. Gegen die Oxus-Mündungen hin nomadisirten die Σακαραῦκαι, ein Stamm der Ἀπασιάκαι oder ‚Wasser-Saken'; als nachmals die Tukhāra und Āsī (Ἀσιανοί, beim Ravennaten ISSOI, YSSOI) das Zweistromland in Besitz nahmen, wurden die Çakā-raukā nach Süden gedrängt; der alte Çanatruk erwarb mit ihrer Hilfe von Neuem den parthischen Thron (Lukianos, Makrob. 15).

Jetzt können wir das Itinerar in der Richtung nach Haré weiter verfolgen. Von Safar überschritt der Weg den Rücken des Kōh-i-Allahhō-akbar oder Kōh-i-Gulistān und den Lauf des Rūd-i-Gibkan (etwa bei Zangalānī) und erreichte durch den Pass Dumčī an der Westseite des Kōh Imāret, Kōh Tahmāsp und Kōh Hazār-mesğīd das an Pferdeweiden reiche Gebiet von Rādekān, dann Činārān, Dastgird, Gunābād, Dewīn und Ṭūs (Σουσία bei Arrianos, nach H. Kiepert); von Mešhed wandte sich der Weg südwärts über Turōgh, Khākister (oder Khāksār), Kahrīz-dameh nach Aḥmedābād und Farhā-gird. Bis hieher sind es ungefähr · XXXV · Parasangen. Von dieser alten Königsstrasse, auf der Alexandros zog, als er den Bessos verfolgte und dann gegen Areia abbog, weichen die arabischen Itinerare im nördlichen Theile ab, weil seit der Sāsānidenzeit die Metropole des Districtes Apara-khšatra, nämlich Néw-Šāpūr oder Nai-Sābūr, zum Strassen-Knotenpunkte geworden war. Muqaddāsī hat ein Itinerar von Nisā nach Nai-Sābūr, deren Analyse schwierig ist: Nisā ein Tag Baghdāw ein Tag Bardar(?) ein Tag Farkhān فرخان (vergl. Mac Gregor II, p. 82) ein Tag Rīg ein Tag Namakhgān (vergl. Kōh-i-Namangīn bei Mac Gregor II, p. 46) ein Tag Dareïn (Dawīn bei Gunābād?) ein Tag Kal-i-gāw ein Tag Naisābūr. Daran schliesst sich folgender Weg: ein Tag Diz-bād ein Tag Farhā-kerd فرهاكرد.

In Farhā-kerd oder Farhād-gird فرهاد كرد, dem Vorort des ausgedehnten Rustāq's Ašfend أشفند, welcher zur Provinz Néšāpūr gerechnet ward und 83 Ortschaften enthielt, einem schönen, wohlbewässerten und mit Vegetation gesegneten Städtchen, das uns Chanykow, Clerk und Mac Gregor beschrieben haben, suchen wir OSCANIDATI der Tabula. Ašfend erklärt sich vielleicht aus baktr. ašavañt ‚mit Reinheit versehen', 'Οσκανιδάτη erscheint wie Ašavanō-dāta, gebildet wie Çpeñtō-dāta.

Zur folgenden Station haben wir · XXII · Parasangen = 135 km = 83 ½ Miles. Der Weg führt an dem Wasserreservoir band-i-Farīdūn (Farīmūn) vorüber zuerst nach Kalenderābād und Berdū (Bardūyah بَردُويه), dann über die ausgedehnten Ruinen von Langar (bei Muqaddasī Mālāi-kerd) nach Turbet-i-Šeikh-Ǵāmī (arab. Pūzgān بوزجان), dem Vororte des grossen, zu Nésāpūr gerechneten Cantons Ǵām جام oder Zām زام, welcher 200 Orte umfasste; wohlbewässerte Gärten spendeten hier Feigen,

Aprikosen, Weintrauben, Pistaziennüsse und Wassermelonen. Weiter gegen S. wird der Boden steril, wir finden an dem Heerwege die halb verödeten Orte 'Abbasābād und Kahrīz; Muqaddasī nennt die Stationen Kalanā und Tū (vergl. Ταύα bei Ptolemaios, Narra-tū im Gebiet von Bādgīs). Die Distanzen, welche Conolly, Ferrier, Chanykow, Clerk u. A. angeben, führen dazu, bei Kahrīz den Haltort ASBANA zu suchen; asb أسب ist Nebenform von asp, frühzeitig bezeugt in Asbān-bur, Name einer Vorstadt von Ktesiphon, und Asbān, Name einer persischen Familie; vielleicht war hier wie in Ǧām (Hammer, Ilchane, II, S. 43) ein grosses Pferdegestüt. Die Position von Kahrīz ist von Natur aus zu einem Haltort geschaffen; hier zweigt sich ein zweiter Weg ab, der, westlicher als der vorige, aber ziemlich parallel, die von SO. nach NO. zwischen Gebirgen sich hinziehende Mulde von Bākherz باخرز oder Guākherz كواخرز (aus ava-hareza ‚ausgegossen, vom Winde bestrichen,' oder aus vatō-hareza) mit dem alten Vororte Mālin (jetzt Šahr-i-nō) durchläuft; Ergiebigkeit an Weintrauben und anderem Obst, sowie an Erzen, gab auch diesem Canton, welcher 168 Ortschaften umfasste, Bedeutung. Ein dritter Weg wendet sich von Kahrīz über Tāyābādh nach SW. zum Passe von Karāt und führt nach Khwāf und Turšīz.

Von Asbana gelangen wir auf kurzem Wege über Kāfirqal'ah zum Haré-rūd; auf dem jenseitigen Ufer ist Kūsūī oder Kūsūyah (jetzt Kusān) ein Ort von Bedeutung gewesen, wie die ausgedehnten Ruinen bezeugen; er ward zu Pūšang (vergl. Πισάγγαι an drei Stellen bei Theophrastos, jetzt Gūriān) gerechnet. Der geradeste Weg führt über Aškéwān nach Haré. Die Ufer des Harai-rūd sind gut angebaut und bevölkert, grosse Ortschaften wie Barnābād und Zindehǧān liegen an beiden Ufern. Wie alle éranischen Stämme, so hat auch der am Haré angesiedelte, in der Tabula mit AROTAE bezeichnete, die Kunst der Irrigation, den Feld- und Gartenbau gepflegt; die Stadt des Alexandros spielt in den politischen Ereignissen des Orients noch jetzt eine Rolle.

15.

Weg von Rayy nach Derreh-gez.

Nachdem wir über die Lage von Saphari ins Reine gekommen sind, wird es nicht schwer sein, über folgendes Itinerar kritisches Licht zu verbreiten:

EVROPOS
·XV·
NAGAE (G. Rav. AGAE, TAGAE)
·XX·
CATIPPA
·XX·
FOCIANA
·X·
STAI
·XXXV·
SAPHARI.

In Nagae der Tabula ist nicht etwa Ragae enthalten, da ja Europos selbst der makedonische Name für Ragae gewesen; vielmehr bietet die Lesart Τάγαι des Ravennaten das unzweifelhaft Richtige. Wie es sich aber mit der Distanz ·XV· verhält, wird erst klar, wenn wir die Lage von Hekatompylos, sowie die Länge von Choarene und Komisene erkannt haben. Wir gehen auch hier vom Alexanderzuge aus.

Erster Tagmarsch Alexanders von Ragae zum Eingange in die kaspischen Pforten (d. h. zum KS. Aiwānek), Länge desselben 383 Stadien = $70^3/_4{}^{km}$ = 44 Miles. Bis zum KS. Kebūd-gunbeḍ sind 20 Miles; dort, wo sich der Ġaġeh-rūd zu zertheilen beginnt, lag Bihzān بِهْزان; weiter südwärts, gegen Warāmīn, war und ist die Ortschaft Kīlīn كِيلِين. Weiter sind 24 Miles nach Aiwānek oder Eiwān-i-keif; gegen SW., 12 Farsang von Rayy, befinden sich die Ruinen von Qal'ah Arig; sie führen bei Yaqut den Namen Ārāzī ارازى, man hielt sie für die Altstadt von Rayy; uns gelten sie für die Reste der seleukidischen Gründung Χάραξ, nach Isidoros πόλις εἰς ἣν πρῶτος βασιλεὺς Φραάτης (= Arsakes V. 181—174 v. Chr.) τοὺς Μάρδους ᾤκισεν· ἔστιν ὑπὸ τὸ ὄρος ὃ καλεῖται Κάσπιος, ἀφ' οὗ Κάσπιαι πύλαι· Ptolemaios nennt ausser Χάραξ noch 'Αρακιάνα.

Zweiter Tagmarsch Alexanders durch die kaspischen Pforten und das Culturgebiet von Choara (d. h. von Aiwānek über Kišlaq-Khwār nach Aradān), Länge 297 Stadien = $54^3/_4$ km = 34 Miles. Genau bis in die Mitte des Defilés Tang-i-Sar-i-darrah oder Dahānah-i-Khwār beträgt die Entfernung von Rayy 56 Miles = 490 Stadien; Strabon gibt sie rund zu 500 Stadien an. Von Aiwānek sind 22 Miles bis Kišlaq-Khwār, vormals Šahr-Khwār, auch Maḥalleh-bāgh محله باغ genannt; das war der Vorort von Χοαρηνή ‚Futterland‘ (wie Khwārizm, von khwar ‚speisen‘), welchem Gebiete Isidoros die Länge von 19 Schoenen = $88^3/_4$ km = 55 Miles zutheilt; 4 Schoenen von der Grenze Ragiana's, die etwa 8 Miles hinter Aiwānek anzusetzen ist, lag Ἀπάμεια πόλις, eine seleukidische Gründung und anderer Name von Χόαρα, obwohl Ptolemaios beide Orte gesondert anführt; ausserdem gab es vier Dörfer bis zur Grenze von Kumiš. Zwischen Kišlaq und Aradān zertheilt sich der salzhältige Ḥebleh-rūd (arab. حبل ‚Strick, Kabel‘) in sieben Wasseradern, welche zur Zeit der Dürre verhärtete Salzcascaden zurücklassen. In Aradān erfuhr Alexander die Gefangennahme des Darius.

Dritter Marsch Alexanders bei Nacht und Morgenfrühe (von Aradān bis Lāzgird) mit einer Länge von 331 Stadien = $61^1/_3$ km = 38 Miles. Die vierte Mile hinter Aradān bezeichnet das Ende des Cultur- und Futterlandes; die zwölfte Mile führt uns nach Deh Diz-i-nemek, von da sind noch 20 Miles bis zur Grenze von Khwār und Kumiš, welche durch niedrige Bergausläufer markirt wird und wo die alten Itinerare das KS. rās el-kelb ‚Hundskopf‘ anführen; von da sind 6 Miles zur Veste Lāzgird.

Vierter Marsch Alexanders bei Nacht und Vormittag (von Lāzgird über Simnān und dann rechts durch Sandsteppe bis zum Dorf ʿAlah und zur Quelle Garmāb, wo wir VICVS THARA Just. XI, 15 suchen, d. h. den Ort, wo Darius von Bessus und dessen Mitverschworenen gefangen ward); Weglänge 370 Stadien = $67^1/_2$ km = 42 Miles. Wir befinden uns auf dem Boden von Κομισηνή oder Kōmiš كومش arab. Qōmiš قومس oder Qumis, welcher Landschaft Isidoros eine Länge von 58 Schoenen = $270^3/_4$ km = 168 Miles zutheilt, so dass die Grenze derselben gegen Hyrkanien 15 Miles nordwestlich

von Šāh-rūd fällt. Hinter Lāzgird begegnet das Dorf Surkhek (Deh Surkh سُرخ im Nuzhet, Sīrğ سيرج bei Qodāma), nach 22 Miles die alte Stadt Simnān سمنان oder Sīmnān سيمنان, Σήμινα des Ptolemaios. Von da an schlagen die Mešhed-Reisenden meist den Weg über die ziemlich beschwerlichen Anhöhen von Ākhor-i-Ahūān (آهوان im Nuzhet, weiterhin liegt Qūšeh قوشه) ein; die Karawanen mit Kameelen jedoch umgehen die Höhenzüge und den Kōh Sulṭān-i-Šāh-Rōkh und ziehen über Doseir und Frāt nach Dāmghān, vergl. Houtum-Schindler, Berliner Zeitschr. d. Ges. f. Erdk., 1877, S. 217; diesen zweiten Weg, auf dem offenbar Alexander seine Parforcejagd ausführte, schildern wohl auch die arabischen Itinerare, indem sie die Stationen ʻAliyābād und Garm-ğūī nennen.

Fünfter Marsch Alexanders die ganze Nacht und den folgenden Vormittag (von Thara = ʻAlah über Doseir und am Fusse des Kōh-i-benober bis Frāt und einem 3 Miles weiter gelegenen grossen Dorfe, bei dem Schindler die Ruinen von Hekatompylos ansetzt), Länge desselben 417 Stadien = $77^1/_3$ km = 48 Miles. Eine Strecke von 16 Miles führt nördlich nach Dāmeghān دامغان, der nachmaligen Hauptstadt von Kumiš; Alexander jedoch, der die Verschworenen so schnell als möglich erreichen wollte, zog auf geradestem Wege nach Šāh-rūd, wo er den Leichnam des Dareios fand. Denn der

sechste Marsch Alexanders bei Nacht hatte nach Arrianos V, 21 eine Länge von 400 Stadien = 74 km = 11 heutige Farsang und führte δι' ἀνυδρίαν oder jene Salzwüste, die sich nordöstlich von Frāt bis Deh Mollā und zu den Anhöhen Kōh-Alwend und Kōh-i-zar ausdehnt, in die Gegend des heutigen Ortes Šāh-rūd, dessen Entfernung von Dāmeghān 16 + 26 Miles beträgt (über Deh-Mollā). Ἑκατόμπυλος, wo später Alexander Rast hielt, war eine mit Vorräthen reich versorgte, wohlbewässerte und in einer Ebene gelegene Stadt, in welche von allen Seiten Strassenzüge einmündeten; die parthischen Könige erwählten den Ort zu ihrer zeitweiligen Residenz; seine Entfernung vom Ende der kaspischen Pforten betrug nach Apollodoros genau 1260 Stadien (Strabon p. 514). Diese Angaben passen für das Dreieck Frāt-Gūšeh-Dāmghān, in dessen Mitte Schindler die Stadt verlegt, vorzüglich. Von da aus erreichte Alexander die Grenze Hyrkaniens am dritten Tage (Curtius

VI, 4, 2); Antiochos III. zog im Kriege gegen Arsakes III. im Jahre 209 v. Chr. nach einem langen Marsche durch die Wüste zuerst nach Hekatompylos, dann nach Τάγαι (Polyb. X, 28), welcher Ort genau einen Tagmarsch nördlich von den Ruinen bei Frāt anzusetzen ist.

Τάγαι, TAGAE der Tabula, ist unzweifelhaft der heutige Ort Tāq تاق (= tākh تاخ, tāgh تاغ, arab. ṭāq طاق ‚arbor, cuius lignum ad ignem et prunas aptissimum, i. e. haloxylon ammodendron‘), 5 Miles nördlich von Dāmghān auf dem Wege in das ʻAlī-češmeh-Thal gelegen, $5^{1}/_{2}$ Farsang südwestlich von Deh-i-Mollā (arab. Ḥaddādah). Nach Beladhori war Ṭāq eine Veste in Ṭabaristān auf der Route nach Qumis, wohin sich beim Anzug der Araber der Aspah-bed des Landes geflüchtet hatte; dort befand sich seit Alters ein Schatzhaus der persischen Könige. Von Rayy bis Tāq sind über Kišlaq Simnān und die Ahūān-Passage 215 Miles = 346 km = 56 Parasangen; wir werden also im Text, falls nicht Zwischenstationen ausgefallen sind ·LV· berichtigen dürfen.

Die folgende Station CATIPPA, wozu Κασάπη des Ptolemaios verglichen werden darf, obwohl Ὑρκανία μητρόπολις bei ebendemselben gesondert angesetzt wird, ist das heutige Asterābād. Orosius las in seinem Exemplare der Tabula OPPIDVM CATIPPI; darüber war das Volk der HYRCANI verzeichnet, die Tabula selbst bietet noch die MAXERAE (Μαξῆραι Ptolemaios, Anwohner des Flusses Μαξήρας, Maziris Plinius). Von Catippi an erstreckte sich bis Parthau der MONS MEMARMALI ‚ubi amomum nascitur‘, während westwärts die medische Landschaft der MONS ARIOBARZANES (Hara-bareza, Alburz) durchstrich. Wir schlagen von Τάγαι, Tāq die ʻAlī-češmeh-Route ein und gelangen mit G. Forster in 5 Farsang nach Kalatā; von da sind 3 Farsang nach Čār-deh südlich vom Sowād-kōh سواد كوه; dann übersteigen wir den Tang-i-Šamšir-bur und gelangen in 6 Farsang in den balūk Sāwer und zu den Ortschaften am Asp-nézah, darunter Šāh-kōh-bālā; weitere 6 Farsang bringen uns über den kotal Ǵihān-numā auf steil sich hinabwindendem Pfade in die Ebene von Asterābād, d. i. Καθίππα. Antiochos III. überschritt im Jahre 209 nicht diesen letzten Pass, sondern zog eine lange Strecke durch das Sāwer-Thal westwärts und setzte über den Λάβος (pers. Lāwūd, Lāwud لاوود, Dorn's Caspia

S. 15 u. a. O.) erst im Meridian von Čileh-kendeh, um nach Τάμβραxα oder Tahmééah und dann nach Σύριγξ oder Sārī zu gelangen. Minder sicher ist der Weg zu bestimmen, den Alexandros gewählt hat, um nach der Hauptstadt Varkāna's zu gelangen; vielleicht war es doch die Route Šāh-rūd-Asterābād. Nachdem er am dritten Tage nach dem Ausmarsche aus Hekatompylos die Grenze von Gurgān (15 Miles nordwestlich von Šāh-rūd) erreicht hatte, zog er noch 150 Stadien = 5 Parasangen an dem heutigen Orte Tāš تاش (6 Farsang von Šāh-rūd, Nuzhet) vorüber zu den Quellen des Ζιβοίτης (Ziya-vaidhi, jetzt āb-i-Tāš), dann über den mondförmigen Kamm des Alburz (Pässe Wiğmīnū 2845 m, Ğilin-bilin 2281 m) 50 Stadien = $1^2/_3$ Parasangen weit bis zum Orte SARVAE (ἐς Σάρβας, vergl. Ptolem. Σάρβα, Curtius liest Arvas), jetzt Ziyāret, endlich ad urbem Hyrcaniae, d. i. Asterābād, 12 Miles von Ziyāret. Die Abtheilung des Erygios zog wohl über Bisṭām und Kharraqān, des Krateros Weg durch die Gebirge ist unbestimmbar. Auch die parthische Königsstrasse bei Isidoros schlägt diesen Weg ein.

Von Asterābād geht der Weg so bequem als möglich über die grasreichen Ebenen an dem linken Ufer des Gurgān-rūd; im Gegensatze zu der vorigen Hochgebirgspassage dürfen wir den (XX) Parasangen zur folgenden Station Tociana eine beträchtliche Länge zuweisen; 10 Farsang zu 7 km bringen uns nach Min-Gurgān, Ğorğān, einer von Arabern angelegten Stadt. Hier münden noch zwei andere Wege aus Bisṭām ein: der eine führt direct nordwärts in zwei Tagreisen nach Ğohainah جُهَيْنَه (jetzt Rāh-miyān), wo ein Gebirgsbach fliesst, dann in einem Tage nach Gurgān; der andere biegt durch das Thal des rūd-i-Pušt-Bisṭām nordostwärts aus, führt in zwei Tagen nach Zardābādh زرداباذ (vergl. kotal Zardāwā bei Mac Gregor II, p. 111), wo ein Anschluss an die Nésāpūr-Route stattfindet, dann in einem Tage, wahrscheinlich über Tilāwer, nach der Station Khurmā-rūdh خُرْمارُوذ oder Khurmah-beh-rūd (Hammer, Ilchane II, p. 20; jetzt Khurmā-lū an der Vereinigung des Tārā-rū und Alā-rū vor dem Dehānah-i-Khurmālū, Napier, Journ. of the geogr. soc. 1876, p. 111), dann in einem Tage nach obigem Ğohainah und nach Gurgān. — Weitere 10 grosse Parasangen bringen uns von Gurgān nach dem KS. Čandeh-ābāz, wo sich die Quellen des Gurgān-rūd vereinigen. Hier ist Fociana der

Tabula oder, wie wir nach Ταυκίανα des Ptolemaios verbessern, TOCIANA (vergl. neupers. tōk تُوك ‚Strahlenbündel, Quellenvereinigung') anzusetzen. Dieser Haltort lag bereits in Astavene. Isidoros berechnet die Länge von Ὑρκανία auf 60 Schoenen = 280^{km} = 174 Miles = 263 Werst; die Grenze fällt nach Dehānah-i-Gurgān im Šehrek-Thale; die arabischen Geographen führen im Einklang dazu die Grenze von Gurgān noch eine Strecke ostwärts über Dénār-zārī دينار زاری (vergl. auch Dorn's Caspia S. 127. 260), jetzt Olang-Gurgān im Thalgebiete Dašt mit Zelten der Goklān-Turkmanen, hinaus.

Oestlich von Čandeh-ābāz streicht ein öder Bergzug von NNW. nach SSO., der Kōh-i-Dašt-i-Armūd-alȳ, wo das KS. Amlūt-alū املو تلو oder Amrūt-alū امرو تلو ‚Birn- und Pflaumenbaum' lag; jetzt ist der Haltplatz auf der ostwärts sich anschliessenden Hochsteppe selbst, Namens Qarabul-Čālbāš; von alten Grabmälern dieses Dašt lesen wir bei Ritter VIII, 351. Die folgende Station heisst bei den Arabern Robāṭ Aǧgh اجغ, jetzt Ašk oder Ačk. Von da an bewegt sich das arabische Routier gegen SO. nach Sanǧāst (jetzt Čār-deh mit den vier Orten Sangast شنكست, Khōrāšāh خوراشاه, Ǧūrbed جُوربد und Andagān) und nach Asfarā'īn (jetzt Miyānābād). Die alte Königsstrasse jedoch zog sich nach NO. weiter und erreichte die Ortschaft Simalgān, die von Čandeh-ābāz genau · X · Parasangen = 61$^1/_3$^{km} = 38 Miles = 57$^1/_2$ Werst entfernt liegt; Simalgān ist also STAI der Tabula (vergl. bartr. çta ‚Standplatz' oder çtavi ‚gross').

Von Simalgān sind · XXXV · Parasangen = 214$^1/_3$^{km} = 133 Miles = 201 Werst bis Saphari, jetzt Safar in Derrehgez. Isidoros gibt der Landschaft Ἀσταυηνή, die von Dahānah-i-Gurgān anhob', eine gleiche Länge wie Hyrkanien, nämlich 60 Schoenen = 280^{km} = 174 Miles = 263 Werst = XLV Parasangen; die Landschaft zählte 12 Dorfschaften, wo Halt gemacht wurde, das gibt alle 5 Schoenen eine Mansion. Ausser Simalgān begegnen auf dieser alten Königsstrasse die blühenden Orte Būǧnūrd, Šīrwān und Khabūšān; ausser vortrefflichem Obst wird überall Getreide producirt; hier ist die Kornkammer des nördlichen Khurāsān. Die Turkmaneneinfälle sind dem Aufschwunge dieser Thalgebiete hinderlich gewesen; im Alterthum waren es die Daher, welche eine ähnliche Rolle spielten

wie jetzt die Turkmanen und zur Khalifenzeit die Ghozz. Doch würden wir fehl gehen, wenn wir Daher und Parther für Völker türkischer Abstammung hielten; es waren vielmehr, gleich den pontischen Çkudra oder Σκόλοτοι, arische Stämme, welche die alte nomadische Lebensweise beibehalten hatten. — Isidoros nennt in Astavene nur eine grosse Stadt: πόλις Ἀσαάκ, ἐν ᾗ Ἀρσάκης πρῶτος βασιλεὺς ἐνεθείχθη· καὶ φυλάττεται ἐνταῦθα πῦρ ἀθάνατον. Diese Hauptstadt Ašak oder Arçaka (ARSACE bei Plin. VI, 113) ist ohne Zweifel das heutige Khabūšān, Khūšān oder Khūǧān, nach den arabischen Geographen der Vorort des grossen, zu Nêšāpūr gerechneten Bezirkes Ustuwā أُسْتُوا, pers. Astawā أَسْتَوا, was so viel bedeutet wie ‚ein der Insolation stark ausgesetzter Hochkessel'. Das ewige Feuer im Ātišgah von Khabūšān war ohne Zweifel ein Ableger des Āḏar Burzīn-mihr des Gebirges von Rêwand (eine Tagreise nordwestlich von Nêšāpūr auf dem Wege nach Asfarā'īn), vergl. Hoffmann, Auszüge aus syr. Acten S. 291; vor diesem Feuer empfing Aršak I. seine Königsweihe; Ghazan-khān erbaute nachmals in Khabūšān einen Buddha-Tempel (Hammer, Ilchane II, p. 28). — Bei den Arabern wird öfter genannt der Rustāq Ǧāh-ǧarm oder Arghiyān أَرْغِيَان; diesen Namen erkennen wir in der Stadt Ἀχριανή wieder, die Polybios (Steph. Byz.) in der Geschichte der parthischen Wirren erwähnt hatte.

16.

Weg aus Kumiš nach Frāh.

Nachdem die Lage von Τάγαι endgiltig festgestellt ist, bleibt uns nur noch ein Itinerar übrig, das theilweise durch öde wüstenartige Gebiete führte, und zwar aus der Gegend von Hekatompylos nach Drangiana:

TAGAE
· XLV ·
PALITAS (G. Rav. PALIGAS)
· XV ·
PARHE
· LXXV ·
PROPASTA.

Dieser Weg beschreibt gewissermassen die Basis zu der weit nach N. ausbiegenden, 210 Parasangen umfassenden Curve, welche wir von Frāh über Haré, Dereh-gez, Asterābād nach Tāq gezogen fanden; die Gesammtlänge dieser Basis zu 135 Parasangen muss uns fast zu gering erscheinen, wenn wir bedenken, dass von Tāq nach Frāh kein gerader Weg führt, sondern ausgedehnte Wüstenstrecken und Salz-kawér's umgangen werden, sei es in weiter nach S. ausbiegender Curve über Dašt-girdū, Tebes, Birǵand und den Harrūt-rūd, sei es in gelinderer Ausbiegung nordwärts über Biyār-ǵumand, Tārūn, Turšīz, Khwāf, ʻAbqal und Anār-derreh. Da die Karawanen zu Kameel auf diesen Strecken meist ebenes Gebiet ohne Hindernisse durchziehen, so nehmen wir die Parasange wiederum zu 7 km an und erhalten für die Strecke Tagae-Palitas die Länge von 315 km = 200 Miles, für die offenbar durch Culturgebiet führende Strecke Palitas-Parhe · XV · Parasangen = 92 km = 58 Miles, endlich für das letzte grosse Stück Parhe-Propasta die Länge von 525 km = 330 Miles. Für die Gleichstellung des Itinerars mit der nordwärts über Biyār-ǵumand, Turšīz und Khwāf ausbiegenden Route spricht namentlich die hohe Wichtigkeit und leichte Wegsamkeit des an wohlbewässerten und vortrefflich bebauten Culturgründen so reichen Gebietes von Turšīz. Wir zerlegen demnach die Turšīz-Route in dem Verhältniss 3 : 1 : 5 und erhalten von vornherein für Palitas die Lage von Badr-askan, für Parhe die Lage von Turbet-i-Haidari.

Von Tāq wurde der Weg entweder über Frāt oder über Šāh-rūd genommen, um nach Biyār-ǵumand zu gelangen; dieser Ort liegt mitten in einer Ebene gleichen Namens, hat 200 Häuser mit reichlichem Wasser, mit Gärten und Feldern; in den benachbarten Bergen wird Kupfer, auch etwas Bleiglanz gewonnen. Die arabischen Geographen rechnen Biyār, Béār بيار zu Qumis und bemerken, dass hier, abweichend von sonstiger Sitte, die Vorräthe nicht in Verkaufsläden, sondern in den Privathäusern von den Weibern an die Karawanen abgegeben wurden; Muqaddasī nennt eine weiter nordwärts befindliche Quelle (jetzt Češmeh-i-talkhāb) Biyār al-hauḍ. 8 Miles weiter folgt der kleine Ort Khān-i-khōdah, dahinter wird ein halbmondförmig von S. ausbiegender Höhenzug überschritten; der Weg senkt sich zu dem brackischen Flusse Kāl-morra, dessen Quellen von Ǧāh-

ġarm, Sangāş und Asfarā'īn kommen und bei Āzādwār zu einem Rinnsal sich vereinigen, das auf dem Wege nach Néšā-pūr unter dem Namen āb-i-rūšan ,glänzendes Wasser' (vergl. پُل آب رَوشن Rašīd-eddīn, p. Quatr. p. 171 no.) überschritten wird; der Unterlauf bewegt sich in den grossen kawér hinein, der sich zwischen Turūd und Ḥalwān ausbreitet. Dann hebt sich der Boden wieder allmälig; auf der Hochfläche von Zāghū-deh trifft man Nadelholzgebüsche; beim Abstieg liegen die Ruinen Mazra'a, und es folgt die kleine Oase Bihzāmah. Wiederum geht es über einen Felsenzug, und man gelangt auf die Hochfläche von Tārūn, die auch im S. von Anhöhen begrenzt wird. Von da an wird der Boden wüstenartig; hie und da sind Sandhügel, Quellen brackischen Wassers und Regenpfützen; einige Wasseradern kommen von dem nördlich sich hinziehenden Kōh-i-méš; der Boden ist stellenweise mit Salz imprägnirt und von Ravinen durchzogen; er senkt sich bis Awarbāt zu einem Bache, an dessen Ostufer Bāb al-ḥāqim (so Clerk, Naublehḥāqim G. Forster), Ibrāhīmābād und ausgedehnte Ruinen, Reste einer vor Alters hier existirenden Niederlassung, liegen. Hier beginnt zugleich das Culturland von Turšīz d. i. der von den arabischen Geographen zu Néšāpūr gerechnete Rustāq Pušt (Vullers I, p. 363, arab. بُشْت) mit 226 Ortschaften; bei dem Orte Badr-askan oder Bardaskand, wo sich der Weg von Néšāpūr nach Tebes mit der Turšīz-Route kreuzt, liegen gleichfalls Ruinen, bekannt unter dem Namen Férōzābād. Dem Wegmaass zufolge muss in dieser Gegend Palitas, Paligas oder, wie wir schreiben, PHA-LIGAS gesucht werden; der Name ist kaum éranisch, sondern semitisch (vergl. φάλιγα· τὸ μέσον, ἥμισυ und Φάλιγα, ein Flecken Mesopotamiens am Frāt zwischen den beiden Seleukia's; arab. فلق ,Erdspalte, Thalmulde' = pers. gaud-i-némah); bei der Sprachensynkrasie der seleukidischen Zeit dürfen wir an semitischer Nomenclatur nicht Anstoss nehmen; vielleicht war der Verfasser dieses Itinerars, ebenso wie Isidoros, ein Grieche aus Mesopotamien. Ueberdies führt Yaqut einen zu Néšāpūr gerechneten Ort Faliq فلق an, der möglicherweise im Rustāq Pušt lag und mit Φαλιγαί der Tabula identisch ist. Ein balūk Ném نيم ,Hälfte, Mitte' existirt noch jetzt zwischen Kākh und Qā'īn auf dem Wege von Bağistān nach Birğand, mit den Ruinen von Šahr-i-Pārsī.

Die folgenden · XV · Parasangen führen ununterbrochen durch Culturland. Wir gelangen durch die Felder und Gärten des grossen Ortes Kundur كندر (nach Muqaddasī 4 Farsakh von Turšīz, zwei grosse Tagreisen von Gunābādh in Qohistān), welcher von zwei Kanälen des von N. kommenden Flusses Šeš-drāz (‚die sechs langen Wasserläufe') bewässert wird; dann an mehreren Wassermühlen und den Feldern von Mazdeh vorüber nach den blühenden Orten Khalīrābād, Zindehǧān, Turbiǧān, endlich nach Sulṭānābād, dem Vororte des Districtes Turšīz. Kundur und Turšīz waren die grössten Orte im Canton Pušt; für Turšīz wird auch geschrieben Turšīš, Ṭurθīθ; die älteste Form lautet Turušpīz ترُشپيز, von dem obsoleten Worte turušp = wakhan. tresp, šign. tuṣ̌p, minǧan. trišpah, neupers. turuš ‚sauer' (vom Quellwasser oder vom Sauerampfer). Der District Turšīz ist noch jetzt eine Kornkammer für die Nachbargebiete. Berühmt war die uralte hohe und schöne Cypresse des Dorfes Kaš-mihr, welche Zardušt oder Guštāsp gepflanzt haben soll. Weiter gelangen wir über Forq und zahlreiche Ortschaften und Bäche, die aus dem Kōh-i-Asqand fliessen, nach dem breiten Strome Asqand-rūd, hinter welchem die Orte 'Alīābād und Zar-mihr liegen; Forster nennt auch die Ortschaft Došābād. Die Station PARHE der Tabula müssen wir der Entfernung nach mit der heutigen Stadt Turbet-i-Haidari gleichsetzen; sie liegt am Südfusse der Gebirge in einer reichbewässerten, gut angebauten und bevölkerten Ebene; weiter südwärts dehnt sich der Canton Muḥawwilāt مُحولات aus; bei Kāǧ-dirakht kreuzt sich die Turšīz-Route mit der Strasse von Nêšāpūr nach Gunābād; hier fliesst der Peždā-rūd پژدا رود. — Eine Spur der Nêšāpūr-Route finden wir in dem Orte PASTICARA, welche der Ravennate neben Τρίβαζος und Παλιγάς anführt; vergl. Pazdīgharah, arab. بزديغرة, Ort im Gebiete von Nêšāpūr bei Yaqut, und Pašdīghar, بشديغر cod. C, 1. Station von Nêšāpūr auf dem Wege nach Turšīz bei Muqaddasī. Ein Ort im Bezirke Pušt heisst noch jetzt Kabōdān كبودان, das ist Καπούτανα ‚Blauort', von Ptolemaios im westlichen Areia angesetzt.

Weiter gegen SO. finden wir noch immer bedeutende Ortschaften und guten Boden; nennenswerth sind Sangān, Ruškhār, Khōšiār, Šīrāwān (oder Naṣrābād, der Vorort von Seh-deh), Siǧāwend, Salōmeh, Khwāf-i-Rūhī, Khargird und

Khwāf-i-Sangān, endlich Zōzan am Fusse des Kōh-i-Kaibar, Fargird (in Ruinen). Nach Mac Gregor's Erkundigungen bewegt sich die Karawanenroute durch den Dak-i-diwālān nach 'Abqal oder 'Ōqal, dann südwärts am Fusse des Kōh-i-Kaiṣar nach Anār-darreh, endlich (10 Farsang) nach Frāh.

*

So haben wir denn an der Hand der Tabula ungeheure Strecken von Ariana durchwandert. Wir haben gefunden, dass diese Urkunde auch für den Osten der alten Welt höchst beachtenswerthe Positionen darbietet; ja wir stehen nicht an, zu behaupten, dass, was Sicherheit der Ortslagen betrifft, die zugrunde vorgelegene seleukidische Urkunde, der Niederschlag einer grossen Vermessung des hellenistischen Reiches, einen weit höheren Werth beanspruchen darf als selbst die πίνακες des Ptolemaios, welche namentlich in Areia, Drangiana und Arachosia sehr in die Irre schweifen. Mögen Forscher von Fach unsere Aufstellungen prüfen und Alles, was darin mangelhaft erscheint, mit sicherer Hand berichtigen!

Unsere nächste Aufgabe wird sein, die Natur der persischen Wüste, dieser ausgedehnten terra incognita, so weit die modernen Nachrichten ausreichen, zu schildern und die zahlreichen Wege, welche durch diese Wüste führen, unter Zugrundelegung der arabischen Itinerare und steter Hinzuziehung neuerer Reiseberichte zu erforschen.

XXII. SITZUNG VOM 18. OCTOBER 1882.

Von der Kirchenväter-Commission wird der VIII. Band des ‚Corpus scriptorum ecclesiasticorum', enthaltend: ‚Salviani presbyteri Marsiliensis opera quae supersunt ex recensione Francisci Pavly' vorgelegt.

Der General-Secretär Dr. Siegel legt eine für die Sitzungsberichte bestimmte Abhandlung unter dem Titel: ‚Die rechtliche Stellung der Dienstmannen in Oesterreich im zwölften und dreizehnten Jahrhundert' vor.

Das c. M. Herr Prof. Dr. F. Ritter von Krones in Graz übersendet zur Veröffentlichung in den akademischen Schriften eine Abhandlung, welche betitelt ist: ‚Historische Analecten aus und über Dalmatien und Croatien. I. Zur Handschriftenkunde dalmatinischer Bibliotheken.'

Die Classe überweist die Abhandlung der historischen Commission.

Ferner wird ein von dem c. M. Herrn Prof. von Krones eingesendetes ‚Gedenkbuch der Erhebung Ragusas in den Jahren 1813—1814', commentirt von Herrn F. Gelcich, Pro-

fessor und Conservator in Ragusa, mit dem Ersuchen um seine Publication in den akademischen Schriften übermittelt.

Die Vorlage wird gleichfalls der historischen Commission zugewiesen.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique: Bulletin. 51e année, 3e série, tome 4, No. 8. Bruxelles, 1882; 8⁰.

Akademie der Wissenschaften, königlich preussische: Corpus inscriptionum atticarum. Vol. III, Pars posterior. Berolini, 1882; fol. — Abhandlungen aus den Jahren 1880 und 1881. Berlin, 1881 und 1882; 4⁰. — Sitzungsberichte I—XXVIII. Berlin, 1882; 8⁰. — Politische Correspondenz Friedrichs des Grossen. VIII. Band. Berlin, 1882; 4⁰. — Die Altäre von Olympia, von E. Curtius. Berlin, 1882; 4⁰. — Zur Textgeschichte der Aristotelischen Physik, von Hermann Diels. Berlin, 1882; 4⁰. — Ueber die sprache des volkes Róng oder Leptscha in Sikkim, von W. Schott. Berlin, 1882; 4⁰. — Die Sargonsstele des Berliner Museums, von Eb. Schrader. Berlin, 1882; 4⁰. — Ueber eine alte Genealogie der Welfen, von G. Waitz. Berlin, 1881; 4⁰.

Helsingfors, Universität: Akademische Schriften pro 1880 - 1881. 11 Stücke 8⁰ und 4⁰.

Institut national genevois: Bulletin. Tome XXIV. Genève, 1882; 8⁰.

Società italiana di antropologia, etnologia e psicologia comparata: Archivio. XII° Vol., Fasc. 2°. Firenze, 1882; 8⁰.

Societas scientiarum fenica: Bidrag till Kännedom af Finlands Natur och Folk. 35. und 36. Heft. Helsingfors, 1881; 8⁰. — Öfversigt af Förhandlingar. XXIII. 1880—1881. Helsingfors, 1881; 8⁰. - Katalog öfver Bibliothek. År. 1881. Helsingfors, 1881; 8⁰.

Society, the royal geographical: Proceedings and monthly Record of Geographie. Vol. IV, Nr. 10. October, 1882. London, 1882; 8⁰.

Verein für Geschichte und Alterthum Schlesiens: Zeitschrift. XVI. Band. Breslau, 1882; 8⁰. — Register zu Band XI—XV. Breslau, 1882; 8⁰. — Codex diplomaticus Silesiae. XI. Band. Breslau, 1882; 4⁰.

— für siebenbürgische Landeskunde: Archiv. N. F. XVI. Band, 1.—3. Heft. Hermannstadt, 1880—1881; 8⁰. — Jahresbericht für das Jahr 1879—1880 und 1880—1881. Hermannstadt; 8.

Verein historischer, des Cantons St. Gallen: Urkundenbuch der Abtei St. Gallen. Theil III, Lieferung VIII und IX. St. Gallen, 1882; 4⁰. — Christian Kuchimeister's Nüwe Casus Monasterii sancti Galli, von G. Meyer von Knonau. St. Gallen, 1881; 8⁰.

— von Alterthumsfreunden im Rheinlande: Jahrbücher. LXX—LXXII. Heft. Bom, 1881—1882; 4⁰.

Wissenschaftlicher Club in Wien: Monatsblätter. III. Jahrgang, Nr. 10 bis 12, und Ausserordentliche Beilage Nr. VII. Wien, 1882; 8⁰.

Die rechtliche Stellung der Dienstmannen in Oesterreich im zwölften und dreizehnten Jahrhundert.

Von

Dr. Heinrich Siegel,

General-Secretär der kais. Akademie der Wissenschaften.

Mit der Berufung nach Oesterreich erwuchs mir die Pflicht, erhöhte Aufmerksamkeit den einheimischen Rechtsdenkmälern der früheren Zeit zuzuwenden. Unter denselben forderten vor allen die beiden Urkunden des Landrechtes, über deren Alter die Meinungen weit auseinander gingen, während ihr verschiedenartiger Charakter völlig unbeachtet geblieben war, zu eindringlicher Untersuchung auf. Ihre Ergebnisse fasste eine Abhandlung zusammen, welche unter dem Titel: ‚Die beiden Denkmäler des österreichischen Landesrechtes‘ von der kais. Akademie in den Sitzungsberichten des Jahrgangs 1860 veröffentlicht wurde.[1] Der Abhandlung sollte eine Ausgabe der Urkunden mit Erläuterungen folgen, wozu der Entschluss gefasst wurde, nachdem Rössler's Wunsch, in die Heimat zurückzukehren und seine frühere Thätigkeit wieder aufzunehmen, als aussichtslos sich erwiesen, und v. Meiller seinen ursprünglich darauf gerichteten Plan, abgezogen durch andere Arbeiten, aufgegeben hatte. Vom Jahre 1862 ab wurden auf Ferienreisen die bekannten Handschriften an den verschiedenen Orten ihrer Aufbewahrung verglichen und nebenher lief die Sammlung für den Commentar, als unerwartet im Jahre 1867 das Buch von Hasenöhrl erschien, welches unter dem Titel: ‚Oesterreichisches Landrecht im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert‘ eine Edition der Urkunden nebst einer systematischen Darstellung ihres Rechtsstoffes brachte. Das Erscheinen dieser trefflichen Ausgabe, welche nur hinsichtlich der äussern Anordnung berechtigte Wünsche unerfüllt lässt, veranlasste die Einstellung

---

[1] Bd. XXXV, S. 109—132.

meiner unternommenen Arbeiten. Inzwischen führten wiederholt Vorträge über das Landrecht zu den vor Zeiten gesammelten Materialien zurück, und ich entnehme denselben für diesmal und verknüpfe in der folgenden Abhandlung dasjenige, was auf die rechtliche Stellung der Dienstmannen in Oesterreich Bezug hat.[1]

I.

Die Bezeichnung der Mitglieder eines Geburtsstandes als Dienstmannen oder Ministerialen[2] findet ihre Erklärung in den

---

[1] Als benützte Quellen kommen hauptsächlich in Betracht: 1. Die beiden Urkunden des Landrechtes, welche nach der Hasenöhrl'schen Ausgabe blos mit Art. für die Aufzeichnung, mit §. für den Entwurf citirt werden. Da für den Ausgangspunkt bei der Verwerthung dieser Denkmäler die Ansicht über ihre Entstehungszeit massgebend ist, so möge die Bemerkung Raum finden, dass ich auch nach der theilweise abweichenden Ausführung meines Freundes Luschin, Die Entstehungszeit des österreichischen Landesrechtes, 1872, an der von mir seinerzeit entwickelten Anschauung, nach welcher beide Urkunden im Jahre 1237 verfasst wurden, festhalte. Gründe dafür werden dem aufmerksamen Leser an verschiedenen Stellen der Darstellung entgegentreten, während ein Hinweis darauf absichtlich vermieden wurde. 2. Die unter dem Namen ‚Seifried Helbling‘ in Haupt's Zeitschrift für deutsches Alterthum, Bd. 4 (1844), durch v. Karajan veröffentlichten Gedichte. Sie werden citirt mit ‚Helbling‘, wenn dies auch nicht der Name des Dichters gewesen, welcher nach meiner Meinung der Ritter eines der hervorragenden Dienstmannen des Landes war. 3. Urkunden über einzelne Geschäfte und Acte. Soweit diese Urkunden in den von der Akademie herausgegebenen Fontes rerum Austriacarum, Abtheilung II: Diplomata et Acta, enthalten sind, werden sie angeführt mit: D. et A., während das Urkundenbuch des Landes ob der Enns in OUB. abgekürzt ist. 4. Die Taidinge, welche noch nach Kaltenbäck (die Pan- und Bergtaidinge in Oesterreich unter der Enns, 2. Bde.) citirt werden mussten. Bei den übrigen benützten Quellen ist der Ort, wo sie gefunden werden, genau bezeichnet.

[2] Vgl. Freih. v. Fürth, Die Ministerialen, 1836. Ficker, Die Reichs-Hofbeamten der staufischen Periode, Wiener Sitzungsber. XL (1862), S. 447—549. v. Zallinger, Ministeriales und Milites, 1878. Jäger, Die Entstehung und Ausbildung der socialen Stände in Tirol, 1881, S. 426—478. S. auch Freih. v. Schele, Ueber die Freiheit und Unfreiheit der Ministerialen des Mittelalters, 1868. Freih. v. Borch, Beiträge zur Rechtsgeschichte des Mittelalters — Ritter und Dienstmannen fürstlicher und gräflicher Herkunft, 1881.

Diensten, welche um ihren Herren zu verrichten die Angehörigen dieses Standes vorzugsweise berufen waren.

Einem Herkommen gemäss vertheilten sich die Dienste fast überall unter vier Aemter: das Marschall-, Kämmerer-, Truchsessen- und Schenkenamt. An der Spitze jedes dieser Aemter stand Einer als der Oberste und wurde auch als solcher bezeichnet, wenn er nicht Marschall, Kämmerer, Truchsess oder Schenk schlechthin sich nannte, während solchen Falles die ihm Untergebenen des Titels ihres Amtes entbehrten. Jeglicher Dienstmann aber war nach dem Hofrechte einem dieser Aemter zugewiesen, und zwar erfolgte die Zutheilung durch die Geburt.[1]

In Betreff der Fähigkeit, solche Dienstmannen zu haben, lehrte das kaiserliche Landrechtsbuch c. 308: *Ir sollt wissen daz nieman dienest man haben mag mit rehte. wan daz riche vnd die fv̊rsten. swer anders giht er habe dienest man, der seit vnrehte. sie sint alle ir eigen die si hant, ane die ich hie vor genennet han.* Dass jedoch dieser Lehrsatz dem Recht nicht entsprach, welches in Oesterreich galt, wo mindestens gräflichen Dienstmannen die Anerkennung nicht versagt wurde,[2] muss hervorgehoben werden, wenn auch die Dienstmannen der Grafen wie nicht minder die der im Lande begüterten reichsunmittelbaren

[1] Als ein edler Herr von Ellenbrechtskirchen im Jahre 1194 dem Stifte Passau *milites*, und zwar *iure ut sint ministeriales ecclesiae* schenkte, heisst es in der darüber aufgenommenen Urkunde weiter: *sicque recepti sunt a ministerialibus in compares et in officium dapiferi deputati.* Monumenta boica XXVIII, 2, 261. Die *iura ministerialium Coloniensium* aber setzten fest: *Item singuli et omnes ministeriales ad certa officia curiae nati et deputati sunt. — Quilibet eorum per sex hebdomatas serviet in suo officio, ad quod natus est.* v. Fürth S. 516. Es war daher der Lehrsatz der Rechtsbücher: des V. A. de benef. I, 130; sächs. Lehnr. 63, §. 1; Deutschsp. c. 175. 176; kais. Lehnr. c. 111; Görlitzer Lehnr. 130: *quivis ministerialis natione erit ex justitia dapifer aut cellerarius aut camerarius aut marschalcus* wohlbegründet.

[2] A. M. mit Unrecht v. Zallinger a. a. O. S. 8. 18. Ich sehe von solchen Urkunden ab, in welchen ein Graf selbst seine Leute Dienstmannen nennt, wie z. B. der Graf von Schaumberg 1251, OUB. III, 176, oder der Graf von Ortenberg in demselben Jahre, das. III, 180, und will blos der anerkannten Dienstmannen des Grafen von Hohenburg (1210, D. et A. XXI, 6), von Peilstein, von Raabs und Perneck gedenken. Vgl. Wendrunsky, Die Grafen von Raabs, 1879, S. 81—83. — Dass auch Leute der Klöster Kremsmünster und Göttweig Ministerialen genannt werden, soll nur erwähnt werden.

Stifter ausserhalb des Kreises stehen, welchem unsere Betrachtung gewidmet ist.

Die Dienstmannen, um welche es sich im Folgenden handelt, werden in den Urkunden bis ins dreizehnte Jahrhundert als *ministeriales ducis*[1] oder *ministeriales domini terrae videlicet ducis*,[2] von der Mitte des genannten Jahrhunderts ab regelmässig als *ministeriales terrae*[3] oder *ministeriales Austriae*,[4] einmal auch als *dienstmanen des herczogen und landes*[5] bezeichnet. Im vierzehnten Jahrhunderte wurde dann die ehrenvollere Bezeichnung: *dienstherren in Oesterreich* üblich,[6] während der Einzelne aber immer noch *dienstman* sich nannte.[7]

Von diesen heisst es nun einerseits, dass sie, wiewohl sie selbst in Oesterreich niemals sich Reichs-Dienstmannen nannten,[8] dem Reiche angehören.

Gehoeret er zuo dem rîche
und hât dienstmannes namen,
des darf er sich ninder schamen

---

[1] S. Urk. von 1156, Meiller, Regesten S. 38, n. 33. 1163, Cod. trad. Admont. II, n. 345. 1171, Fischer, Klosterneuburg II, 65. 1189, Meiller S. 67, n. 43. 1209, Hanthaler, Fasti camp. I, 2, 591. 593. 1214, Meiller S. 113, n. 115. 1216, das. S. 118, n. 136. 1217, das. S. 119, n. 141.

[2] Urk. von 1267, Archiv f. ö. G. XXVII, 271.

[3] Urk. von 1265, D. et A. XI, 164; von 1293, das. XXI, 72.

[4] Urk. von 1251, OUB. III, 178; von 1263, D. et A. III, 398; von 1267, Archiv XXVII, 272.

[5] Urk. von 1294, D. et A. XI, 275.

[6] Urk. von 1301, D. et A. VI, 195. 1310, Winter, Urkundl. Beiträge S. 62. 1311, D. et A. VI, 193. 1312, das. 161. 181. 1317, das. 216. — Dass in dem deutschen Privileg K. Rudolfs für die Hausgenossen in Wien vom J. 1277 bereits Dienstherren vorkommen (Gesch.-Quellen der Stadt Wien I, 35. 39) erklärt sich daraus, dass hier Uebersetzungen aus späterer Zeit vorliegen. — Die Bezeichnung ‚herzogliche Kammergrafen in Oesterreich' habe ich nur in einer aus dem fünfzehnten Jahrhundert stammenden Abschrift einer Ottokar'schen Urkunde von 1270 (D. et A. I, 107) gefunden. Der Schluss derselben lautet: *datum presentibus Ottone Perchtoltstorf, Heinrico de Hawenfels, Ottone de Haslaw, Paltramo Cossone et Ottone comitibus camere nostre per Austriam*, wobei allerdings die Charakterisirung nur auf die drei zuletzt Genannten sich beziehen könnte.

[7] Urk. von 1315, D. et A. VI, 193. 1317, das. 215.

[8] Während in Baiern es allerdings der Fall war. S. v. Zallinger a. a. O. S. 58—61.

sagt der Dichter VIII, 34—36. Und an einer späteren Stelle, V, 152. 153, spricht er von

eigen der rehten dienstman
die daz rîche hoerent an.

Andererseits wird von unseren Dienstmannen gesagt, dass sie dem Lande angehören.

So Art. 1: *dienstman die ze recht zu dem lande gehorent,* und Art. 46: *auf dhaines dinstmans gût, die ze recht ze dem lannd gehoerent.*[1]

In dieser ihrer Zuweisung bald zu dem Reiche, bald zu dem Lande ist kein Widerspruch gelegen. Die Zugehörigkeit war nach beiden Seiten vorhanden und findet auch mehrfach gleichzeitigen Ausdruck. *Si quis ministerialium ad regnum Teutonicum vel ducatum bavaricum pertinens predium suum dare voluerit* heisst es in einem Gunstbriefe, welchen König Konrad III. dem Kloster Reichersberg verlieh,[2] und in einer anderen Urkunde wird berichtet, dass die bairischen Herzoge zu Gericht sassen *cum ministerialibus imperii et ducatas Bavarie.*[3]

Im Eigenthume des Reiches stehend, waren nämlich solche Dienstmannen mit ihrem Besitz zumal an Burgen dem Fürstenthum, in dessen Grenzen die Güter lagen, als Zubehör mit der Bestimmung beigegeben worden, dem Fürsten zu dienen in Ehren und zugleich das Land gegen seine Feinde zu wehren.[4] Wer vom Reiche mit dem Fürstenthum oder Lande belehnt

---

[1] Vgl. noch Helbling IV, 640. 641:

daz er der herren willen tue
die daz lant hoerent an.

[2] Urk. von 1142, OUB. II, 202.

[3] Urk. von 1254, Quellen und Erörterungen zur b. u. d. G. V, 132. Vgl. auch Urk. von 1135, worin Kaiser Lothar von *nostris et ducis Henrici ministerialibus* spricht. Scheidt, Orig. Quelferbyt. II, 521.

[4] Lehrreich ist in dieser Beziehung der Vorgang bei Errichtung des Herzogthums Braunschweig-Lüneburg im J. 1235. Otto von Lüneburg liess seine in freiem Eigenthum stehende Burg gleichen Namens sammt dem dazugehörigen Land und den Leuten dem Kaiser auf; dieser übertrug sie auf das Reich mit der Bestimmung, dass dieses Reichsgut verliehen werden solle. Indem er die Stadt Braunschweig damit vereinigte, schuf er daraus ein Herzogthum und verlieh es an den genannten Otto mit der schliesslichen Verfügung: *ceterum ministeriales suos in ministeriales imperii assumtes eidem concessimus, eosdem ministeriales iuribus illis uti, quibus imperii*

wurde, empfing auch die dazu gehörigen Leute, insbesondere die Dienstmannen, welche daher, während sie im Eigenthum des Reiches verblieben, im Lehnsbesitz des Fürsten oder Landesherrn standen: *si (ṣint) von dem reiche des landes herren lehen.* Art. 2.[1]

Des hier obwaltenden Rechtsverhältnisses und seiner Natur war man noch am Ende des dreizehnten Jahrhunderts sich vollkommen bewusst, wie die kluge Wendung zeigt, mit welcher der Dichter den Herrn die ungeschickt gestellte Frage seines Knechtes beantworten lässt:

waz ein rehter dienstman sî?
ist er eigen? ist er vrî?
mit urloup ich des vrâge,
ob der herzoge
eigenschaft jeh ûf in?
ich sprach ,lieber knêht, tuo hin!
daz land ist sîn eigen niht,
wan man inz enphâhen siht
ze lehene von dem rîche.'[2]

Geliehen dem Herzog, mussten ihm die Dienstmannen die Treue, welche sie dem Reiche vermöge ihrer Geburt schuldeten, durch einen Eid geloben. Gewöhnlich wurde wohl in diesem Treueneide das Reich mit ausdrücklichen Worten ausgenommen;[3] indess verstand sich, wenn es nicht geschah, die Ausnahme von selbst, wie aus einer Urkunde Kaiser Friedrichs II. erhellt, worin er den Ministerialen der Gurker Kirche das Recht der Dienstmannen des Reiches und aller Stiftskirchen mit dem aus der Abhängigkeit des Gurker Bischofs von Salzburg zu erklärenden Beifügen verlieh: *forma illa, qua in sacramento fidelitatis solum Salzburgensem archiepiscopum excipiunt, non obstante imperio praetermisso.*[4] Eine besondere Gnade aber ist es ge-

---

ministeriales utuntur. Friderici II. const. ducat Brunsvic et Luneburg. Pertz, Mon. Germ. legg. II, 318.

[1] Nicht richtig wird diese Stelle von Hasenöhrl, Oesterr. Landrecht S. 38 verstanden, wenn er sagt, ,dass (hiernach) die Vasallen des Landesherrn Afterlehnsleute des Reiches sind'.

[2] Helbling VIII, 141—149.

[3] So schwören die Hildesheimer Ministerialen Treue: *weder aller malliken ane weder dat rike.* v. Fürth a. a. O. S. 525.

[4] Böhmer, Acta imperii selecta n. 259, vgl. n. 260. 261. Von den Cölner Dienstmannen heisst es: *domino suo archiepiscopo fidelitatem sine aliqua*

wesen, wenn den steirischen Dienstmannen zur Sicherung und Wahrung der ihnen eingeräumten Vorrechte von König Rudolf gestattet wurde, dem Herzog den Treueneid erst dann zu leisten, nachdem dieser ihre Privilegien beschworen.[2]

Eigener Dienstmannen des Herzogs neben den ihm vom Reiche geliehenen geschieht in Oesterreich nicht wie in Baiern[3] ausdrückliche Erwähnung. Indess waren vielleicht solche gemeint, wenn der Dichter davon spricht, dass etwelche unter den Dienstmannen nicht dingten an das Reich und deshalb von den anderen mit Geringschätzung behandelt wurden. Jedenfalls herrschte kein Zweifel, dass

die dienstman in Oesterreich
sint an wirden ungelîch.[4]

Als minder würdig hebt der Dichter ausser den in der Gegend von Alt-Lengbach Ansässigen die Herren aus dem Forste oder die Dienstmannen von Peilstein hervor.

Dienstman ze Pilsteine
zu den besten ich niht meine,
daz einschilt rîter inder sî
in dem Vorst, des ist er frî

sagt er VIII, 583—586, und an einer andern Stelle VI, 161 bis 176 heisst es:

ir herren ûz dem Forste,
ob ich gewünschen torste,

---

exceptione facient et eam ei contra omnem hominem servabunt. v. Fürth S. 511. Hier gelten eben die Worte des Dichters:

ain dienstman sol getriu wesen
dem fürsten, daz ist saelicîch
die fürste sî getriu dem rîch.

IV, 382 – 384.

[2] Rudolfs Privileg von 1277 in der steirischen Landhandfeste S. 9. 10: *Ut autem tenor huius privilegii a futuris dictae terrae principibus ratus et stabiliter teneatur, praesenti praecipimus sanctione, ut dum princeps, qui pro tempore fuerit, a ministerialibus Styriae fidelitatis exigit iuramentum: ipsi ad praestationem huiusmodi sacramenti minime constringantur, donec princeps et dominus corporali suo iuramento promittat, se praesens privilegium servaturum.*

[3] Vgl. die Urkunde von 1205: *Ministeriales ... ducis, tam proprii quam ducatui attinentes* bei Ried, Cod. dipl. I, 286, worauf v. Zallinger S. 62 aufmerksam gemacht hat. — Die angeblich habsburgischen Dienstmannen bei v. Fürth S. 196 sind mehr als bedenklich.

[4] Helbling VIII, 581. 582.

so wünscht ich, daz ir waeret rîch
ir sît alle eben glîch
der geburt, ich meine
dienstman ze Pilsteine.
etliche die sint baz geborn
sô sint sumlîche ûz erkorn.
waz wil ich des zereizen nu?
ir heizet alle einander dû.

Die Herren aus dem Forste waren ehedem gräfliche Dienstmannen. Mit dem 1218 erfolgten Tode des erblos verstorbenen Grafen Siegfried von Moring, des letzten Besitzers der Grafschaft, kam Peilstein sammt allen Besitzungen an Herzog Leopold den Glorreichen, und die Herren aus dem Forste wurden Dienstmannen des Herzogs, ohne dass sie direct dem Lande oder Oesterreich zugehört hätten.

Ausser den Dienstmannen gehörten zu dem Lande auch Grafen und Herren. Sie waren freie Glieder des Reiches, deren Verbindung mit dem Lande dadurch begründet worden, dass sie nebst einer Grafschaft oder auch ohne eine solche Burgen mit Herrschaften in Oesterreich zu freiem Eigenthum erwarben.[1] Ferner gehörten zu dem Lande auch Ritter. Sie waren Eigenleute des Reiches, welche von demselben als Wehrmänner oder Einschildige bei der Colonisation in das Gäu der Mark gesetzt worden sind. Solche *ritter und knappen, die zu dem land gehoren,*[2] rechtlich wohl zu unterscheiden von den Rittern, *die bischof angehorent oder andre gotzheuser oder die herren von dem land,* kamen gleich den Dienstmannen durch die Belehnung der Fürsten in dessen Gewere und hiessen daher auch Ritter des jeweiligen Herzogs.[3]

[1] Das Recht, Hof zu gebieten, hat ein Fürst, der überhaupt dieses Recht besitzt, wie das kais. Landrechtsbuch c. 139*b* sagt, *vmbe grauen. vnde vmbe vrien. vnde vmbe dienestman di so getan gût in ir lande hant, daz burge vnde stete sint.*

[2] §. 54 und Friedenseinung vom J. 1277, OUB. III, 580.

[3] Ottokar verfügt in dem Landfrieden von 1251: *uber ritter und uber chneht die unser sint oder unser dienstman aiegen* (s. S. 247 f) *oder swes si sint.* Ferner heisst es in der Urkunde vom 1294, D. et A. XI, 275, von den namentlich aufgeführten Zeugen: *alle dienstman vnd ritter des herzogen vnd landes.* Schon aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, dass

Trotz dieses gemeinsamen Momentes in der Stellung der Dienstmannen und Ritter des Landes standen jedoch Erstere viel näher den Grafen und Herren. Sie hatten dieselbe Pflicht wie diese gegen das Land zu erfüllen, das gleiche Recht im Lande zu üben; sie genassen desselben bevorzugten Gerichtsstandes und besassen die nämlichen Gerechtsame als Grundherren. Sie waren vermöge dieser ihrer Stellung in der That die Herren im Lande[1]

---

es keinen grösseren Irrthum gibt, als der ist, von dem die Mehrzahl der Rechtshistoriker ausgeht, der Glaube nämlich, die Rittermässigkeit sei durch die Freiheit bedingt gewesen. Letztere war ein gar seltenes Gut, das nur Wenigen eignete, während es der Ritter sehr viele gab.

[1] Eine höchst interessante und lehrreiche Analogie zu der Stellung dieser Landherren des dreizehnten Jahrhunderts bietet die rechtliche Lage der sogenannten Standesherren in unserem Jahrhundert.

‚Um den im Jahre 1806 und seitdem mittelbar gewordenen ehemaligen Reichsständen und Reichsangehörigen in Gemässheit der gegenwärtigen Verhältnisse einen bleibenden Rechtszustand zu verschaffen‘ — setzte die Bundesacte vom Jahre 1815, Art. 14, fest:

‚*b*) Sind die Häupter dieser Häuser die ersten Standesherren in dem Staate, zu dem sie gehören; sie und ihre Familien bilden die privilegirteste Classe in demselben.

c) Es sollen ihnen überhaupt, in Rücksicht ihrer Personen, Familien und Besitzungen, alle diejenigen Rechte und Vorzüge zugesichert werden oder bleiben, welche aus ihrem Eigenthum und dessen ungestörtem Genusse herrühren und nicht zu der Staatsgewalt und den höheren Regierungsrechten gehören.

Unter vorerwähnten Rechten sind insbesondere und namentlich begriffen:

3. Privilegirter Gerichtsstand — für sich und ihre Familien.

4. Die Ausübung der bürgerlichen und peinlichen Gerechtigkeitspflege — der Forstgerichtsbarkeit, Ortspolizei, und Aufsicht in Kirchen- und Schulsachen, auch über milde Stiftungen.‘

Die Wiener Schlussacte vom Jahre 1820, Art. 20, aber fügte hinzu: ‚Und wenngleich die über die Anwendung der in Gemässheit des 14. Artikels der Bundesacte erlassenen Verordnungen und abgeschlossenen Verträge entstehenden Streitigkeiten in einzelnen Fällen an die competenten Behörden des Bundesstaates — zur Entscheidung gebracht werden müssen, so bleibt denselben doch im Falle der verweigerten gesetzlichen und verfassungsmässigen Rechtshilfe oder einer einseitigen, zu ihrem Nachtheil erfolgten legislativen Erklärung der durch die Bundesacte ihnen zugesicherten Rechte der Recurs an die Bundesversammlung vorbehalten.‘ — Ueber die richterliche Instanz, welche zur Entscheidung solcher Beschwerden durch den Bundesbeschluss vom 15. September 1842 berufen wurde, s. Zachariae, Deutsches Staats- und Bundesrecht, 2. Aufl., I, S. 783 ff.

und wurden mit einander seit dem dreizehnten Jahrhundert auch so genannt.[1]

In anderer Richtung freilich hob sich die Lage der Dienstmannen zu ihrem Nachtheil gar sehr von der der Grafen und Herren ab; sie waren in ihrem persönlichen Verkehr wie in der Verfügung über ihr liegendes Gut Beschränkungen unterworfen, und es gebrach ihnen an der so bedeutsamen Hausgenossenschaft mit den Grafen und Herren, in Folge dessen sie im Rechtsleben mannigfach zurückstehen mussten.

II.

War auch dem Stande der Dienstmannen in Oesterreich wesentlich und eigenthümlich der Beruf seiner Mitglieder zur Verrichtung der Hof- und Ehrendienste bei dem Herzog,[2] so ging doch die Pflicht derer, die neben den Grafen und Herren vornehmlich die Burgen im Lande besassen,[3] in diesen Dienstleistungen nicht auf.

---

[1] Der Ausdruck ‚Landherren‘ wird, abgesehen von Art. 15 (§. 69), 45 (§. 30), 67, ferner §. 1 (s. S. 257, Note 1), 41, 45, 54, 91 gebraucht in Ottokars Landfrieden von 1251 (s. S. 253), in der Friedenseinung von 1277, OUB. III, 581. 582, in dem Privilegium Albrechts für Wien von 1281 (s. S. 253), und in den in den achtziger und neunziger Jahren entstandenen Gedichten des sogenannten Helbling an verschiedenen Stellen. Letzterer gebraucht den Ausdruck insbesondere gleichbedeutend und abwechselnd mit Dienstmannen; so z. B. IV, 23, 37, 708, 839 und 520, 610, 640, 641, 678. — Diese datirten Belege sind von Hasenöhrl a. a. O. S. 76 nicht beachtet worden.

[2] Hinsichtlich dieser Dienste setzte der im Jahre 1186 von dem Herzog Ottokar von Steiermark zu Gunsten des Herzogs Leopold von Oesterreich errichtete Erbvertrag fest: *Dapiferi, pincerne, camerarii, marscalci, qui de nostris sunt, intranti partes Stiriae duci Austrie singuli cum suis subjectis per officia sua ministrent ea disciplina, qua nobis et parentibus nostris ministraverunt. Petenti curiam imperatoris aut in expeditionem eunti dicti officiarii paribus ebdomatibus, paribus diebus paribusque sumptibus serviant sicut et hii, qui de Austria sunt.* OUB. II. 400. — Ueber den Inhalt und die Einkünfte, sowie über die Träger der vier Aemter vgl. die Notizen in der Einleitung zu v. Sava's Abhandlung: Die Siegel der Landes-Erbämter des Erzherzogthums Oesterreich unter der Enns in Berichte des Alterthums-Vereines V, 47 ff.

[3] Ja, nach ihrer Meinung sogar allein — mit Ausschluss der Ritter hätten besitzen sollen, wie sie unumwunden im Jahre 1296 dem Herzog erklärten:

iz sol niemen bürge hân,
niur die rehten dienstman,
die habent sie wol,

Gleich den übrigen Landesangehörigen waren sie namentlich zum Kriegsdienste verbunden, zumal wenn der Herzog eine Heerfahrt gebot, weil das Land in Gefahr und Noth sich befand, während die Pflicht, theilzunehmen an einem Angriffskrieg, der gegen einen andern Fürsten von dem Landesherrn unternommen wurde, nicht begründet war. Für einen solchen Fall standen Letzterem nur seine Eigenleute zu Befehl und diejenigen, welche er mit Geld und guten Worten zu werben vermochte.

Ist daz der lanndes herre sein hausgenossen[1] *wil angreiffen, von gewalt oder von vebermut, so soll im weder graff noch freie noch dienstman nicht helffen noch niemant in dem lannd*[2] *ân sein aigen leut und ân die er piten mag und erkauffen mag mit seinen gut. Wil aber in sein hausgenoss angreiffen mit gewalt und mit unrecht, so sullen im alle, die in dem lannd sint, das lannd helffen ze weren und das gemerkch, als verr und als si leib und gut geweret.*[3]

An Reichs-Heerfahrten, wozu das Aufgebot vom König ausging, theilzunehmen waren die Dienstmannen wie die Uebrigen im Lande nur bedingt verbunden, was mit der Eigenschaft Oesterreichs als einer rechten Mark im Zusammenhang stand. *Nullam quoque expeditionem dux Austrie debeat, nisi forte quam imperator in regna vel provincias Austrie vicinas ordinaverit,* setzte der im Jahre 1156 bei der Erhebung der Markgrafschaft zu einem Herzogthum verliehene königliche Gunstbrief fest. Aus dieser Beschränkung der Heerfahrtpflicht auf gewisse Grenzen hat sich sodann die Befreiung von Heerfahrten nach einer ganzen Richtung entwickelt, und auf Grund dieser Gewohnheit wollte oder sollte der König verordnen:

---

um daran die Bitte zu knüpfen:

die göuvest brechet alle nider;
so dient daz göu dem herren
gar ân alle werren.

Helbling IV, 791—793. 796—798.

[1] Hasenöhrl, Oesterr. Landrecht S. 99, versteht unrichtig darunter ein Mitglied ‚des landsässigen Adels'.

[2] Hierbei ist nach meiner Meinung gedacht an die Ritter des Landes, welche nirgends in der Rechtsaufzeichnung genannt werden, und etwa an die Städte. A. M. v. Zallinger, Ministeriales und Milites S. 57, welcher unter *‚sein aigen leut'* die Ritter des Landes begreift.

[3] Art. 55 (§. 72); vgl. Art. 45 (§. 30).

Wir seczen und gepieten, das der lanndesherr die herren von dem land nicht dringe ze uarn her über das gemerkch, er tue es dann mit gut oder mit pete, wann dicz lande ein recht march ist.[1]

Dicz ist hin, ein anderz her, sagt Hartmann von der Au im Iwein v. 287. Herwärts über der Grenze lag vom Standpunkt des Königs das Reich, hinwärts oder jenseits derselben das Ungarland, und wie die Lehnsmannen östlich der Saale zu dienen blos verpflichtet waren gegen Polen, Wenden und Böhmen,[2] so sollten die Herren in der Ostmark nur gegen die Ungarn auszuziehen verhalten werden. Die gänzliche Befreiung des Herzogs auch nach dieser Seite, wobei nur der Schein gewahrt wurde, gemäss dem unechten Privilegium, ist hier nicht weiter zu verfolgen.

Kriegsdienste dem Lande zu leisten waren ausser den Dienstmannen und den wenig zahlreichen Grafen und Freien zumal auch die Ritter, die zu dem Lande gehörten, verpflichtet. Während aber Letztere nur als Einzelne, ein Jeder blos mit seinem Schilde und Rosse dienten, waren Erstere als Bannerherren, ein Jeder mit einer streitbaren Ritterschaar zum Heere zu fahren verbunden, und in dieser Verschiedenheit liegt hauptsächlich der Unterschied zwischen Dienstmannen und Rittern.

Dem wohlunterrichteten Dichter, welcher in den letzten zwanzig Jahren des dreizehnten Jahrhunderts in Oesterreich gegen Einige aus dem Dienstmannenstande um ihrer Ueberhebung willen seine Geissel schwang, noch mehr aber diejenigen verfolgte, welche diesen Stand sich anmassten, war es daher eine angelegentliche Sorge, festzustellen, was einem wahren Dienstmann wesentlich sei.

---

[1] §. 45.

[2] Vgl. V. A. de benef. I, 10; sächs. Lehnr. 4, §. 1; Deutschsp. 10 und Richtsteig Lehnr. 13, §. 5; kais. Lehnr. 8*a*. — Auch die Friesen waren gefreit, obgleich ihr Land keine Mark gewesen; hier war das Meer, der wüthende Feind an der Grenze, der Grund der Beschränkung. *Decima petitio est, ut Frisiones non oportere exercitum ducere ulterius, quam ad Wiseram versus orientem et versus occidentem usque Fli, versus austrum non remotius, quam possint in vespere redire.* Die XVII Küren bei Richthofen, Friesische Gesetze S. 16. 18.

[3] Während v. Zallinger a. a. O. S. 17 meint, ‚dass es gerade und allein der Dienst in den Hofämtern ist, welcher den ritterlichen Eigenmann zum Dienstmann erhebt‘.

Eines sinnes mir gebrist,
daz ich nicht erkennen kan
einen rehten dienstman.
waz der ze rehte haben sol,
dez wîst mich, herr, so tuot ir wol

spricht der Knecht zu seinem Herrn, worauf dieser ihn also belehrt:

saeliger kneht,
ein dienstman haben sol ze reht
rîtaer und edel knehte
die gerne unde rehte
im dienen eigenlîche.[1]

Und dasselbe Erforderniss wird an einer späteren Stelle abermals hervorgehoben:

nie dienstman wart ze rehte
ân rîter unde ân knehte
die ouch ritermaezic sîn.
hiet er goldes vollin schrîn
der rîter niht gehaben kan
wie mac der sîn ein dienstman?

— — — —

get daz lant ein nôt an
mit wem wellent sie daz wern
und vor vînde schaden nern?[2]

Die Edelknechte oder rittermässigen Knappen, die hier wie auch sonst neben den Rittern erwähnt werden, standen letzteren gleich an Adel oder Geburt, nicht aber in den Bezügen, im Rang[3] und in dem Dienst, daher das Wort: besser Ritter denn Knecht, das noch heute bei dem Ritterschlage gesprochen zu werden pflegt. Die Knappen waren die Diener der Ritter, mochten sie nun lebenslänglich in dieser untergeordneten Stellung bleiben, in welchem Falle sie gestandene Edelknechte heissen, oder als junge Rittersöhne nur so lange, bis sie das erforderliche Lebensalter, in Oesterreich das vierundzwanzigste Jahr, erreicht hatten, um selbst die Ritterschaft

[1] Helbling VIII, 24—32.
[2] Das. XV, 191—196. 214—216.
[3] Vgl. das. IV, 64—74; VIII, 657—672.

oder das Schwertgehänge[1] zu empfangen. Was aber das Rechtsverhältniss betrifft, in welchem zu den Dienstmannen deren Ritter und Knappen standen, so war es das der Eigenhörigkeit. Allerdings sagte der Verfasser des kaiserlichen Landrechtes c. 308: *Swer dienestman ist, der mag mit rehte nv̊t eigen lv̊te han. ein iegelich man, der selbe eigen ist, der mag nv̊t eigen lv̊te han; vnd hat er lv̊te, die er im ze eigen seit, die sint sines gotes huses, des er ist,* und c. 68 a. E.: *giht eins fvrsten dienstman, er habe eigen livte: des ist niht, si sint des fvrsten eigen.*[2] Allein diese Meinung stand im Widerspruch mit dem lebendigen Rechte, namentlich auch mit dem, welches in Oesterreich galt:

in disem lant ze rehte
sint rîter, edel knehte
eigen der rehten dienstman
die daz rîche hoerent an.[3]

Also Ritter mit Knappen, die seine Eigenleute waren, musste derjenige haben, welcher ein Dienstmann sein wollte. Wer nur mit seinem eigenen Schilde daherzog und nicht über eine grössere oder kleinere Schaar den Befehl führte, war ein einschildiger Ritter und

einschiltem rîter icht nicht gan
daz er sî ein dienstman.[4]

An anmasslichen Bestrebungen dieser Art hat es freilich nicht gefehlt. Wenn wir der allgemein gehaltenen Klage des Dichters gedenken:

ditz lant unordenlîchen stêt
man dingt umb den vürganc:
laer sint die schemel, vol diu banc
sî stîgent an dem ubermuot[5]

---

[1] Oder *Cingulum*, das noch heute in dem *porte d'épée* sein verkürztes Dasein fristet.

[2] Vgl. ferner das. c. 139c. Möglich, dass das römische Peculienrecht von Einfluss auf diese Theorie gewesen ist.

[3] Helbling VIII, 151—154. Vgl. auch Ottokars Landfrieden von 1251 (oben S. 242, Note 3).

[4] Helbling VIII, 347. 348. Vgl. das. 585. 586 (oben S. 241). Dass mit der Bezeichnung einschildiger Ritter dann auch die Bedeutung verknüpft wurde, dass er nur nach einer Seite Lehnsfähigkeit besass, nämlich die passive und nicht zugleich die active, hebt v. Zallinger a. a. O. S. 53 hervor.

[5] Helbling VIII, 648—651.

so kann man sich nicht wundern, dass auch

hie ze lant in Ôsterrîch
nimt sich gar ze maneger an
daz er sî ein dienstman
und hât doch einen rihter niht;[1]

doch:

swer sich dan wil nemen an
daz er sî ein dienstman
und kûme ein einschilt rîter ist,
daz müet mich also ‚helf mir krist'.[2]

Die Banner aber, welche die Dienstmannen zum Heere führten, bildeten dessen hauptsächlichsten Bestandtheil. Gegen Ausgang des dreizehnten Jahrhunderts entfielen auf sie nicht weniger als vier Fünftel der gesammten Streitmacht, wie aus Folgendem erhellt.

In der Einung, welche die Herren, Städte, Ritter und Knappen des Landes zur Ausführung des Landfriedens vom 12. December des Jahres 1276 auf die Dauer eines Decenniums unter sich eingingen, wurde als erster Punkt festgesetzt: *durch scherm des landes vnd ze schaffen fride und gnade,*

---

[1] Helbling VIII, 472—475. Der Dichter fügt bei:

dar zuo in niemen lihen siht
sentmaezigen liuten lêhen.

Freilich wusste der Einschildige, der nach dem Dienstmannenstande strebte, hier Rath und Hilfe; er sprach zu einem seiner Bauern:

du hiet von mir burcreht
di wîl dû bist gewesen kneht
des wil ich mich verzîhen
dir ze lêhen lîhen.

und weiter:

der herre sprach ‚ich lihe dir
und mach dich rîter mit mir
so ich dich ze geverten hân
so bin ich wol ein dienstman
und maht dû in den êren dîn
ein einschilt rîter wol sîn'.

Helbling VIII, 269—271. 277—282. Dadurch wird die Richtigkeit der Ansicht erhärtet, welche über die passive Lehnsfähigkeit der Eigenleute zuerst von Ficker, Vom Heerschilde S. 188, ausgesprochen und sodann in eingehenderer Weise von v. Zallinger a. a. O. S. 49ff. ausgeführt wurde.

[2] Helbling VIII, 577—580.

daz die lantherren und die stêt, ritter und chnappen, die dem lande zu gehórent und die der landesherre gerne haben wil und die im ouch gerne dienen wellent, drittehalb tausent man haben sulln beraiter mit eisen gewant[1] *ze helfe dem rómischen chunig vnd sinem sûn, den er bei dem lande lat und ze einem scherm diesem lantfride.*[2]

Auf der andern Seite gibt der sechste, vor dem Jahre 1290 entstandene Gesang des mehrerwähnten Dichters wenn auch nicht erschöpfende, so doch annähernde Auskunft über die Zahl der Streiter, welche die Dienstmannen zum Heere zu stellen hatten. Nachdem der Dichter erklärt hat:

nû wil ich umb des landes schaden
die besten iu ze helfe laden,[3]

fordert er die nachbenannten Dienstmannen zur Stellung der jeweils beigefügten Zahl von Bewaffneten auf.

Dreihundert Mann soll der von Kuenring führen; je zweihundert Mann kommen auf den Meissauer, dessen Schild das schwarze Eichhorn ziert, den Kämmerer von (Alt-) Lengbach bei St. Pölten, auf den von Tallesbrunn,[4] auf ‚die Herren aus dem Forste' der Gegend um St. Leonhard bei Melk oder die Dienstmannen von Peilstein, und auf die drei Pottendorfer an der ungarischen Grenze bei Wiener-Neustadt. Je hundert Mann sollen stellen Herr Stuchs von Trauttmansdorff bei Bruck an der Leitha und der von Kapellen.[5] Je siebenzig Mann sollen entfallen auf die Sunberger und den Herrn von Gerlos, je sechzig auf die beiden Haslauer und den von Weyerburg bei

---

[1] Dasselbe bestand aus dem Halsberg oder Leibdecker, d. i. einem Kettenpanzerrock bis ans Knie mit Aermeln, Handschuhen und einer Kapuze, die zurückgeschlagen werden konnte und übergezogen nur das Gesicht frei liess, ferner aus eng anliegenden Panzerstrümpfen, welche bis über die Schenkel reichten, endlich aus Helm, Schild, Schwert und Speer. Vgl. auch Entwurf §. 54.

[2] OUB. III, 580. 581.

[3] Helbling VI, 13. 14.

[4] S. Wiener Denkschr. VIII, 63.

[5] Ausserdem ist mit dieser Zahl angeschlagen der Herr von Rabenswald, genannt nach der thüringischen Grafschaft dieses Namens, Besitzer der Herrschaften Raabs, Retz und Pulkau, seit 1278 Lehnsträger der Grafschaft Hardegg, der in dem Gedichte an erster Stelle genannt wird, den ich aber bei Seite lasse, da er nicht zu den Dienstmannen zählte.

Oberhollabrunn. Mit je fünfzig Mann sollen ins Feld rücken die Werder und der Truchsess von Kreuzenstein, einer Burg zwischen Stockerau und Klosterneuburg. Mit vierzig Mann soll der von Rottenstein bei Hainburg an der Donau seiner Pflicht genügen, und blos hundert Mann zusammen endlich mögen der Herr von Pillichdorf bei Bockflies auf dem Marchfelde, die drei Wolkersdorfer und der von Bockflies stellen.[1]

Werden die Zifferanschläge in des Dichters Matrikel zusammengezählt, so erhält man die Summe von zweitausend Mann.

III.

In der Macht zu richten und zu schlichten, zu schalten und zu walten im Lande war der Herzog nicht frei und ungebunden. Die Dienste, welche zum Schutz des Landes neben den Grafen und Herren die Dienstmannen leisteten, sicherten diesen einen Einfluss auch auf die Verwaltung. Diejenigen, die vorzugsweise mitthaten, wenn das Land eine Noth anging, waren berufen in entscheidender Weise mitzurathen,[2] wo des Landes Recht, Friede und Nutzen in Frage kam.

Darum

— sol ein dienstman ze reht
haben sin und witze
daz er mit êren sitze
an des lantfürsten rât
der daz lant ze lêhen hât
von des rîches herren.[3]

Dass Rath und Recht bei den Landherren stand, wenn der Herzog zu Gericht sass, bedarf keines besonderen Beweises, dass aber auch für Verfügungen und Anordnungen, die nicht gerichtlicher Art waren, der Landherren und namentlich der Dienstmannen Urtheil und Wille die Grundlage gebildet habe, wird

---

[1] Ohne eine Zahl der Streiter anzugeben, erwähnt der Dichter noch den von Buchheim, im Hausruckviertel ob der Enns, und bezeichnet ihn als einen ‚Baier‘, und den von Lichtenwerth bei Wiener-Neustadt, den er einen ‚Maier‘ nennt.

[2] *Nach der lantherren vrteil oder nach ir rat,* heisst es in der Friedenseinung von 1277, OUB. III, 582.

[3] Helbling II, 118—123.

durch eine Reihe von Urkunden über einzelne Acte seit der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts bezeugt. Im Jahre 1164 gab Herzog Heinrich II. *ex consilio fidelium et officialium* zu Gunsten der Probstei Neustift verschiedene Gerechtigkeiten auf, welche er auf ihren Gütern in Oesterreich besessen.[1] Im Jahre 1168 verzichtete derselbe *consilio fidelium,* welche drei bei Namen genannte Dienstmannen waren, auf eine jährliche Abgabe in Wien, die von den Bürgern von Neuenburg bisher zu entrichten gewesen.[2] Im Jahre 1196 verlieh Herzog Friedrich I. dem Kloster Osterhofen die Mauthfreiheit *consilio et coniventia fidelium ministerialium;*[3] im Jahre 1202 erliess Herzog Leopold der Glorreiche dem Kloster St. Florian die Abgabe des Marchfutters *consensu ministerialium et fidelium;*[4] 1202 bestimmte derselbe das Maass dieser Abgabe für das Kloster Göttweig *de consilio optimatum;*[5] in demselben Jahre gab er der Stadt Enns und im Jahre 1221 der Stadt Wien ein Stadtrecht *juxta consilium et ammonitionem fidelium et ministerialium;*[6] 1222 löste er *de consilio magnorum* durch einen onerosen Vertrag mit dem Stifte Lambach dessen Mauth- und Gerichtsrechte in der Stadt Wels ab,[7] und im Jahre 1243 tauschte Herzog Friedrich der Streitbare *de consilio fidelium* das Dorf Kagran gegen den Antheil, welchen Konrad von Hindberg an der gleichnamigen Burg besass.[8]

In den beiden Urkunden des Landrechtes findet das Erforderniss des Rathes der Landherren in folgenden Fällen Erwähnung:

> *Der lanndes herre mag aber wol nach rat der herren in dem lannde ain frag haben auf schedleich leut, davon das lannd gerainigt wird.*[9]

---

[1] v. Meiller, Regesten S. 46, n. 63.
[2] Das. S. 47, n. 63.
[3] Das. S. 78, n. 5.
[4] Das. S. 88, n. 33.
[5] D. et A. VIII, 288.
[6] Archiv f. ö. G. X, 96 und 100.
[7] v. Meiller, Regesten S. 131, n. 180.
[8] Wiener Denkschriften VIII, 104. Diese Stelle wurde von Hasenöhrl, Oesterr. Landrecht S. 51, übersehen, wenn er sagt: ‚Uebrigens ist zu bemerken, dass die eine Mitwirkung des Adels andeutenden Formeln sich in Urkunden Herzogs Friedrich II. nicht mehr finden.‘
[9] Art. 15 (§. 69).

— *es sol im der lanndes herre das* (übersagte und geschleifte) *haus nimer mer erlauben ze pawen, es geschech dann nach der landherren rat.*[1]

Wir seczen und gepieten, daz kain landesherr jemant kain vest erlaub ze pawen ân der lanthern rat.[2]

Es ist auch recht, wann ain lanndesherr ein landgericht seczet nach rat seiner landherren.[3]

Bezüglich dieser Mitwirkung der Landherren in der Verwaltung wurde von Ottokar, sobald Oesterreich unter seine Herrschaft gekommen war, eine wichtige und eingreifende Neuerung getroffen, bei welcher es auch fernerhin geblieben ist. Aus der Mitte der vielen Herren des Landes wählte nämlich der Herzog eine beschränkte Zahl aus, und diesen Ausgewählten wurde die Aufgabe zugewiesen, künftig den erforderlichen Rath zu ertheilen, was nach bestem Wissen und Gewissen zu thun ein jeder beschwören musste.

Von der Einrichtung eines besonderen ‚Rathes', welche Bezeichnung für diesen Ausschuss der Landherren üblich geworden, ist erstmals die Rede in dem Landfrieden vom Jahre 1251. Der betreffende Passus: *wir haben auch unsern . . . mit zwelf herren auz dem lande* weist freilich gerade an der entscheidenden Stelle eine Lücke auf, welche von Chmel[4] durch *richter* und von Lorenz[5] durch *hofrichter* ergänzt wurde, während Hasenöhrl[6] richtig *rat* als ausgefallen vermuthet. Dass dieses Wort neben seiner ursprünglichen Bedeutung und mittelst derselben diese weitere erhalten habe, zeigt namentlich eine Urkunde Albrechts vom Jahre 1281,[7] worin er von *‚unsern rat, den lantherren, die unsern rat geschworen habent'*, von den *‚lantherren, die unser rat sint in Oesterreich'*, von *‚unsers rates der lantherren, der besten von Oesterreich insigl'* spricht.[8]

---

[1] Art. 67. Die mitgetheilte Stelle fehlt in dem entsprechenden §. 86 des Entwurfes — vielleicht mit Rücksicht auf §. 41.

[2] §. 41.

[3] §. 91.

[4] Archiv f. ö. G. I, 59.

[5] Deutsche Geschichte I, 346.

[6] Oesterr. Landrecht S. 171, n. 20.

[7] Geschichtsquellen der Stadt Wien I, 64—66.

[8] In der bairischen Hofordnung vom Jahre 1294 (Quellen und Erörterungen zur b. u. d. G. VI, 53) ist geradezu von *‚unseres rates rat'* die Rede.

Die Zahl der Mitglieder dieses Rathes, welche in lateinischen Urkunden auch *consiliarii ducis* und in der heimischen Sprache die ,Rathgeber' des Herzogs genannt wurden,[1] ist von Ottokar auf zwölf festgesetzt worden. Dass dieses Dutzend immer voll gewesen, mag indess billig bezweifelt werden. Im Jahre 1264 waren es blos sechs Rathgeber, welche vom Fürsten mit der Ertheilung eines Rathes beauftragt wurden wegen der Rückstände, die der Abt des Klosters Göttweig von seiner Marchfutter-Abgabe schuldete und um deren Willen der Herzog Stiftsgüter in Besitz genommen hatte.[2] Diese sechs Rathgeber aber waren insgesammt Dienstmannen, nämlich Otto von Meissau, Otto von Haslau, Heinrich von Seefeld, Heinrich von Lichtenstein, Heinrich der Schenk von Lengbach und Wernhard genannt Preuzel.[3]

Im Jahre 1281 bestand der Rath, mit welchem König Rudolf bei der Abreise aus Oesterreich seinen Sohn Albrecht als des Landes Gewaltiger und Verweser zurückliess, aus sechszehn Mitgliedern. Darunter befanden sich zwei Grafen, Bernhard von Schaumburg und Berthold von Hardegg, während alle Uebrigen dem Dienstmannenstande angehörten: Otto von Haslau, der Landrichter von Oesterreich, der Kämmerer Otto von Berchtholdsdorf, der Marschall Stefan von Meissau, der Schenke Leopold von Kuenring, sein Bruder Heinrich, Erchanger der Landeser, Friedrich der Truchsess von Lengbach, Ulrich von Pilisdorf, Ulrich von Kapellen, der Landrichter ob der

[1] Urk. von 1264, D. et A. VIII, 316; von 1268 das. 320; von 1281 das. 330. — Deutsche Urk. von 1281, OUB. III, 532. Helbling II, 302; V, 63.

[2] D. et A. VIII, 315. 316: *Illustri domino suo O. regi boemie . . . O. de Meissowe etc . . . Consiliarii sui per Austriam debitum obsequium et fidele. Cum super defectu, quem in avena . . vestra sustinet excellentia, consedendo pariter communi consilio tractaremus, prout a vobis recepimus in mandatis, possessiones . . . adeo invenimus desolatas, quod tota summa . . . posset nullo modo solvi, unde vestram rogamus excellentiam sub obtentu gracie vestre fideliter consulentes* . . . In Uebereinstimmung mit dem hier gegebenen Rathe — *ad instanciam quoque peticionis et consilii fidelium nostrorum nobilium Austrie* — liess Ottokar am 17. März 1264 zweihundert und fünfzig Muth von dem Marchfutter nach. D. et A. VIII, 317.

[3] Auch als Schiedsgericht zwischen dem Stifte Göttweig und seinem Vogte von Hohenberg wegen etwaiger Schadensersatzansprüche: *ex ministerialibus Austrie qui consiliarii fuerint principis, quatuor debent eligi.* Urk. von 1268, D. et A. VIII, 320; vgl. Urk. v. 1281, das. 330.

Enns, Konrad von Summerau, Hadmar von Sunberg, Konrad von Pottendorf und die beiden Brüder Reimprecht und Chalhoch von Ebersdorf.[1]

In den folgenden Jahren schrumpfte, nachdem Oesterreich als Lehen an das Haus Habsburg gekommen war und dessen Herrschaft sich gekräftigt hatte, die Zahl immer mehr zusammen. Klagt doch schon um das Jahr 1283 das Land dem Könige Rudolf durch den Mund des oft angeführten Dichters:

— — daz der râtgeben,
der rât der herzog solde leben
nimer ist danne vier.[2]

Diese vier aber waren ebenfalls wieder insgesammt Dienstmannen bei Namen Stefan von Meissau, Friedrich der Truchsess von Lengbach, Ulrich von Kapellen und Albero von Buchheim,[3] und hatten mit Ausnahme des Letztgenannten bereits dem Rathe im Jahre 1281 angehört.

Nur aus vier Mitgliedern scheint auch noch in den Tagen der Verschwörung gegen Herzog Albrecht, welche mit dem Ausgange des Jahres 1295 anhob, der Rath bestanden zu haben. Denn wenn der heimische Dichter erzählt, dass, nachdem der Herzog die Landherren insgesammt zu einem Tage nach Wien entboten hatte:

die lantherren er enphie
und nam der besten vier von in,

um ihren Rath zu hören, was er bei der ihm drohenden Feindseligkeit des Königs thun solle, so waren diese vier eben seine Rathgeber, wie aus den Worten sich ergibt, womit diese nach gehabtem Gespräche ihren Rath, nach dem Willen der Landherren zu walten, einleiteten:

---

[1] Vgl. die S. 253, n. 7 angeführte Urkunde vom 24. Juli 1281. Am 14. September entsendete Albrecht *unsern getriuwen vnd liben ratkeben wernharten von Schowenberg, Ulrichen von Touers, Otten von Bertolstorf, Chunraten von Somerow vnd Ulrich von Chappelle*, um mit fünf Rathgebern des Herzogs von Baiern über einen Strassenfrieden zwischen Passau und Efferding zu verhandeln. OUB. III, 532.

[2] Helbling V, 63—65.

[3] Helbling V, 66 ff. Ottokars Reimchronik bl. 209ᵇ. Diese nennt noch von Schwaben den Hermann von Landenberg, Eberhard von Wallsee und Haug von Taufers.

der ein sprach ‚herr, mit urloup wier
iu wellen râten alle vier.
iwern rât hab wir geswarn
den welle wir alsô bewarn‘.[1]

Der Wille der Landherren aber wurde bekanntlich damals, nachdem die Rathgeber sich mit ihren Standesgenossen besprochen hatten, in Gestalt einzelner Beschwerden und Forderungen dem Herzoge mitgetheilt. Und unter denselben befand sich auch eine, welche zeigen dürfte, dass, wiewohl gegen die Einrichtung des ‚Rathes‘ als solche keine Unzufriedenheit herrschte, die Gesammtheit der Landherren doch da, wo das Standesinteresse besonders berührt schien, künftig auf ihre Mitwirkung drang und den engeren Rath somit ausgeschlossen wissen wollte:

diu dritte ist ir aller bet
burge merkt unde stet
daz ieman der gewaltic sî
da sî ir aller rat bî.[2]

IV.

Unterworfen der herzoglichen Gerichtsbarkeit, genossen unsere Dienstmannen wie auch die in gleicher Lage befindlichen Grafen und Herren des Landes eines bevorzugten Gerichtsstandes. Nur vor dem Landesherrn selbst in offenem Dinge waren sie verpflichtet Recht zu geben, wenn das Leben, die Ehre oder das Eigen in Frage kam.

---

[1] Helbling IV, 610. 611. 651—654.

[2] Helbling IV, 743—746. Der Gegensatz tritt schon in einer Urkunde Ottokars von 1251 (OUB. III, 178) hervor, wo von einem *placitum generale — celebrandum presentibus ministerialibus Avstrie universis* die Rede ist, ferner in der Friedenseinung von 1277 (OUB. III, 581), nach welcher der Ungehorsam im Falle des Aufgebotes wider einen Landfriedensbrecher gerichtet werden sollte, falls es sich um einen Dienstmann handelte ‚*nach der lantherren rat*‘, falls eine Stadt, ein Ritter oder Knappe unbotmässig war ‚*nach der herren rat, die des landes rat gesworen habent und nach der stet, der ritter und der chnappen rat*‘. — In dem Entwurfe der Landesverordnung fehlt jede Spur einer solchen Unterscheidung.

So sol dhain graff noch freie noch dienstman, die ze recht zu dem lannd gehorent, weder auf ir leib noch auf ir er noch auf ir aigen ze recht steen nur in offner schrann vor dem lanndes herren.[1]

Von den Klagen, welche vor den Landesherrn selbst gewiesen waren, bedarf die Klage um Eigen keiner weiteren Erörterung. An das Leben aber traf nach österreichischem Rechte eine Klage wegen Mord und Todschlag, Diebstahl, Nothzucht oder Brandstiftung.[2] Und ehrenrührig waren jene Klagen, welche einen Vorwurf der Untreue oder des Unglaubens in sich schlossen, oder wie der Verfasser des kaiserlichen Landrechtes c. 278 sagt: *daz wir sprechen: ‚an ir ere‘, daz meinen wir also, ob man einen man an seinen eit sprichet, oder an sinv é werch, oder daz man giht, er si nit gelovbig oder daz man in seit von der cristenheit, daz er dv ding getan habe, die vncristenlich sint.*[3]

Um jedoch die Auszeichnung zu verstehen, welche unter den genannten Voraussetzungen in dem Forum vor dem Landesherrn gelegen war, ist es nothwendig einen Blick zu werfen auf die österreichische Gerichtsverfassung. Insbesondere müssen wir uns Diejenigen gegenwärtig halten, welche im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts berufen waren Recht und Gericht im Lande zu handhaben.

Zu oberst waltete als Richter der Herzog, für die Regel auf den Landtaidingen, welche nicht unter sechswöchentlichen Zwischenräumen und nicht an anderen als den drei herkömmlichen Orten stattfinden sollten.

Dass der Herzog einen Unterthan mit seiner Gerichtsgewalt für einen einzelnen Fall betraute, ist für die babenbergische Zeit nicht nachweisbar, während Ottokar nach dem Vorgange des Königs im römischen Reiche[4] solche Vollmachten allerdings wiederholt ertheilt hat.[5] Dagegen gab es nach den

---

[1] Art. 1. Die Abweichung in §. 1: *vor den lantherren* hat in Anbetracht des §. 91 (s. folgende Seite) keine principielle Bedeutung.

[2] Vgl. S. 268, insbes. n. 9—12.

[3] Die nicht erwähnte Statusklage ist keine ehrenrührige Klage, wie Göhrum, Geschichtl. Darstellung der Ebenbürtigkeit I, 287—290, Note, meint.

[4] S. Franklin, Das Reichshofgericht im Mittelalter II, 49—61.

[5] Vgl. die von Hasenöhrl, Oesterr. Landrecht S. 168 f. hiefür gesammelten Urkunden von 1259, 1267, 1268, 1270 und 1275.

Urkunden des Landrechtes zur Zeit der Babenberger, ähnlich dem im Jahre 1235 eingesetzten Hofrichter im Reiche, in Oesterreich einen besoldeten Landrichter als Stellvertreter des Herzogs. Zum Unterschiede von den Landrichtern in den Grafschaften oder untern (niedern) Landgerichten hiess er: der Landrichter des Landes zu Oesterreich, oder auch der oberste Landrichter.[1] Seine Jurisdiction erstreckte sich bis zur Enns; jenseits derselben nahm die entsprechende Stellung ein Landrichter oder, wie er auch hiess, der Hauptmann von Oberösterreich ein.[2]

Dass nun in den oben genannten Fällen die Gerichtsgewalt nur von dem Fürsten und nicht auch von diesem seinem Richter[3] über die Dienstmannen und die anderen Landherren geübt werden konnte, was noch folgender Zusatz in dem Entwurfe §. 91 ausdrücklich hervorhebt:

> *vnd sol auch derselb landrichter weder gen grauen noch gen freien gen dinstman, nur vmb gewalt vnd vmb sein gepot vnd vmb varend gut*[4] *nicht richten, was ander clag ist, die sol der landsherr richten ze recht,*

darin lag das Vorrecht, dessen sich die genannten Stände hinsichtlich des Forums erfreuten.

Ottokar traf, sobald das Land unter seine Herrschaft gekommen war, die Neuerung, dass an Stelle des einen Landrichters in Oesterreich vier eingesetzt wurden, und zwar zwei diesseits, zwei jenseits der Donau, mit der Verfügung, dass jeweils die beiden desselben Sprengels zusammen sitzen sollten *an dem gerichte so sie mugen.*[5]

---

[1] So in §. 44 und 92.

[2] Dieser Richter in Enns mit der ihm zugetheilten Bedeutung ist bereits im Jahre 1222 nachweisbar, indem der Herzog dem Bischof von Passau die Wahl einräumte, eine Schuld entweder ihm selbst, dem Herzog, ‚*vel iudici suo in Anaso seu notario ejus in Wienna, qui pro tempore fuerint*‘ zu zahlen. Monumenta boica XXIX, 2, 336.

[3] Wie v. Luschin, Geschichte des älteren Gerichtswesens S. 62, sagt.

[4] Ueber die Gerichtsgewalt des Stadthauptmannes von Wiener-Neustadt über einen Dienstmann s. Winter, Urkundl. Beiträge S. 36, n. 22.

[5] Die Gerichtsgewalt der vier Landrichter erstreckte sich also nicht auf das ganze Land, wie Hasenöhrl, Oesterr. Landrecht S. 172, meint, der einzelne hatte aber auch nicht in einem blossen Viertel die Gerichtsbarkeit, wie Lorenz, Deutsche Geschichte I, 346, sagt. Vielmehr besassen

Die Ottokar'schen Einrichtungen haben den Fall ihres Urhebers überdauert und während des ganzen dreizehnten Jahrhunderts fortbestanden, wenngleich bei dem Umstande, dass mit der habsburgischen Herrschaft der Herzog häufiger als bisher an seinem Hoflager Gericht zu halten pflegte, durch längere Zeit die Bestellung von Landrichtern unterblieb,[1] was

je zwei die Jurisdiction in einer der beiden, durch die Donau getrennten Hälften des Landes. Dieser Ansicht ist auch v. Luschin a. a. O. S. 56—57, dessen weitere Annahme jedoch, dass die Unterscheidung von Oesterreich ob und unter der Enns die Theilung des Gerichtssprengels nach dem Laufe der Donau (1254—1264) beseitigt habe, mit den Urkunden (s. die folgende Note) sich nicht vereinigen lässt.

[1] Die in ihren Hauptzügen vorgeführte Geschichte des Landrichteramtes in Oesterreich findet ihre Bestätigung in den Urkunden, aus welchen, so weit meine, übrigens keine Vollständigkeit beanspruchenden Sammlungen reichen, die Persönlichkeiten übersichtlich zusammengestellt werden sollen, welche bis zum Anfange des vierzehnten Jahrhunderts thatsächlich des Richteramtes gewaltet haben.

Heinrich der Schenk von Hausbach:

1244. *iudex provincialis tocius Austrie* D. et A. XI, 108.
c. 1250. *iudex provincialis* D. et A. XI, 121.

Heinrich der Schenk von Hausbach und Heinrich von Liechtenstein:

c. 1250. *iudices provinciales* D. et A. XI, 121.
1255. *iudex a duce Ottacharo per Austriam constitutus* OUB. III, 214.

Otto von Haslau und Otto von Meissau (diesseits der Donau):

1259. *in foro iudiciali in Mautarn — iudicio presidentes* D. et A. I, 47.
1262. *iudex provincialis* D. et A XI, 154.
1262. *iudices provinciales* OUB. III, 294.
1263. *iudices provinciales Austrie* D. et A. XI, 159.

Heinrich Graf von Hardegg und Albert von Feldsberg (jenseits der Donau):

1267. *iudex provincialis Austrie* D. et A. I, 17, Note zu n. 14.
1268. *iudices provinciales Austrie* D. et A. VIII, 319.
1268. *iudex provincialis per Austriam* OUB. III, 355.
1273. *iudex provincialis Austrie* D. et A. XI, 185.
1274. *iudex provincialis per Austriam* D. et A. XI, 192.
1275. *iudex provincialis* D. et A. XI, 193. 195.
1275. *iudex provincialis per Austriam* D. et A. XI, 198. 200.

in dem um das Jahr 1292 verfassten Gedichte bei den Rügen der sieben Tugenden die Bescheidenheit zu nachstehender Klage veranlasste:

1277. *iudex provincialis Austrie* D. et A. XI, 210.

1278. *iudex provincialis Austrie* D. et A. XI, 216.

1279. *iudex Austrie generalis*, bez. *iudex provincialis* D. et A. XI, 218.

1281. *iudex generalis* D. et. A. VIII, 330.

1282. *iudex provincialis Austrie* D. et A. X, 29.

1283. *iudex provincialis per Austriam* OUB. IV, 10.

Ulrich von Wolkersdorf:

1297. *iudex provincialis per Austriam* D. et A. III, 400.

Ulrich von Wolkersdorf und Albrecht der Stuchs von Trauttmannsdorff:

1299. *lantrichter in Oesterreich* OUB. IV, 310.

1300. *iudex provincialis Austrie* D. et A. III, 281.

1301. *lantrichter in Oesterreich* (Notizenbl. 1851, S. 317) OUB. V, 384.

1301. *die zwen lantrichter* D. et A. XVI, 6.

1302. *in der obristen schranne* D. et A. XVI, 9.

Das Register zum fünften Bande des Oberösterreichischen Urkundenbuches S. 602 nennt auch Leutold von Kuenring und Stefan von Meissau fürs Jahr 1301 als Landrichter, was auf einem Missverständnisse der Urkunde aus diesem Jahre S. 384 beruht.

Landrichter oder Hauptmann ob der Enns:

Albero von Polheim?

1237. *iudex provincialis* OUB. III, 48.

Konrad von Sommerau:

1264. *iudex provintie Austrie superioris* OUB. III, 321.

Burkhard von Klinberg:

1275. *capitaneus Anesi* OUB. III, 430.

1276. *capitaneus Austrie superioris* OUB. III, 435.

Markgraf Heinrich von Hachberg:

1280. *capitaneus Austrie superioris* OUB. III, 520.

Ulrich von Kapellen:

1282. *iudex provincialis superioris Austrie* OUB. III, 542.

1282. *iudex provincialis supra Anasum* OUB. III, 543.

1283. *iudex provincialis supra Anasum* OUB. IV, 10.

1287. *der lantrichter* OUB. IV, 55.

1287. *iudex provincialis super Anasum* OUB. IV, 60.

der gerichte waere bereit
driu lantteidinc in dem jâr
und lieze diu hofteidinc gar
und setzte landrichtaere! [1]

Bei der Aenderung, welche darin bestand, dass der eine Landrichter durch mehrere ersetzt wurde, ist das privilegirte Forum der Dienstmannen zwar nicht aufgehoben, wohl aber in einem Punkte modificirt worden, wie sich aus der Verordnung Ottokars in dem Landfrieden vom Jahre 1251 ergibt:

Wir wellen auch und setzen — heisst es da — *vier lantrichtaer, zwen ienhalb tunowe zwen dishalb, die suln richten alle chlag di fur si choment ân uber dienstman leib und aigen und lehen.* [2]

An Stelle der ehrenrührigen Klagen wurden die Lehnsklagen [3] gesetzt. Dagegen blieb, abgesehen von den Fällen, wo die Klage an das Leben ging, unberührt der ausschliessliche Gerichtsstand vor dem Landesherrn in Klagen um Eigen.

Eberhard von Wallsee:
1288. *lantrichter ob der Ens* OUB. IV, 82.
1291. *iudex provincialis super Anasum* OUB. IV, 144.

Weickhard von Pollheim:
1293. *lantrichter ob der Ense* OUB. IV, 186.

Eberhard von Wallsee:
1297. *iudex provincialis super Anasum* OUB. IV, 267.
1299. *lantrichter ob der Ens* IV, 303. 304. 305.
1300. *lantrichter ob der Ens* IV, 328. 341. 342.
1300. *ze den zeiten houptman ob der Ens* IV, 369.
1301. *lantrichter ob der Ens* IV, 388. 392. 393. 397.

Aus dieser Uebersicht ergibt sich zugleich, dass sämmtliche Landrichter im dreizehnten Jahrhundert mit Ausnahme des Grafen von Hardegg und des Markgrafen von Hachberg aus der Reihe der Dienstmannen genommen wurden.

[1] Helbling II, 756—759.

[2] Archiv f. ö. G. I, 59, z. 18 ff.

[3] Ob unter den Gesichtspunkt einer Lehnsklage die c. 1252 bei Herzog Ottokar, dem Landesherrn, erhobene Klage wegen des Schadens, den der Dienstmann Ludwig von Zelking *‚umbe sines wibes ansprache, di si het gegen dem selben lehen‘* dem Bischof von Passau zugefügt hatte (OUB. III, 192), falle, ist zweifelhaft. Auf das Versprechen der Ersatzleistung von dem Herzoge wurde der eigentliche Lehnsstreit vor dem Passauer Lehnsgerichte geführt und schloss mit einer Appellation an das Reich.

Und was in letzterer Beziehung gemeines Recht der Dienstmannen des Landes war und als solches geradezu bezeichnet wurde, ist dann in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts aus besonderer Gnade von den Herzogen auch Klöstern bewilligt worden.

Ein solches Privilegium erhielt das Kloster Heiligenkreuz, wie aus folgendem Befehl Ottokars an die Landrichter erhellt: *Otto — dux Austrie — iudicibus per Austriam constitutis — damus firmiter in mandatis, quatenus omnes causas, querimonias, actiones, que contra predictum abbatem et conventum (domus s. crucis) de prediis suis a quibuscumque emerserint, relinquentes in iudiciis vestris totaliter iudiscussas, discutiendas usque ad nostram presentiam suspendatis, quia commune ius ministerialium huius terre eis favorabiliter conferentes nec querimoniis respondere nec aliis astare volumus iudiciis nisi nostris.*[1] Ferner wurde das Nonnenkloster zu Wien im Jahre 1287 derart begnadigt: *item in causis civilibus dicta abbatissa et conventus coram nobis et non iudicibus aliis respondere de iusticia debita censentur astricte,*[2] und im Jahre 1294 das Nonnenkloster zum heiligen Bernhard: *Und die aptessin oder der convent schullen vor dehainem richter ze recht sten, nur allain vor uns.*[3]

In Oberösterreich allerdings hatte der privilegirte Gerichtsstand der Dienstmannen in Betreff ihres Eigens noch vor Ablauf des Jahrhunderts aufgehört, wie aus der königlichen Urkunde hervorgeht, womit das Recht in dem Gerichte ob der Enns seine Bestätigung fand. *Es sol auch* — heisst es darin — *dehain chlóster noch dinstman vmb dehain sein altes aigen vor nieman ze rechts sten, danne vor dem landes herren oder vor seinem richter, es sei danne, daz ein chlóster in dem lande ein gut chouffet, daz e daz under gerihtte geduldet hab ze reht, daz sol man ouch furbaz nach dem chouffe in dem selben gerihte verantwurten.*[4]

Hatte auch die Landsässigkeit in Oesterreich für die Dienstmannen eine Unterordnung unter die landesherrliche Juris-

---

[1] Urk. von c. 1265, D. et A. XI, 164; vgl. von 1286 das. 253.
[2] D. et A. XI, 318.
[3] D. et A. VI, 165.
[4] Urk. des Königs Albrecht vom J. 1299, bei Kurz, Oesterreich unter Ottokar und Albrecht II, 238. 239.

diction mit einem allerdings privilegirten Gerichtsstande zur Folge, so reichte doch — wenigstens zur Zeit der Babenberger — des Herzogs Gewalt nicht so weit, dass er einen Dienstmann, was dieser auch immer verbrochen haben würde, hätte ver- oder übersagen und damit seiner Ehre und seines Rechtes verlustig erklären können. Es gab nur zwei Möglichkeiten: ergriff er ihn auf handhafter That, so mochte er über ihn richten, und zwar mit dem Tode; wenn aber dieser entkam, so durfte ihn der Herzog nur ächten, um sodann die Klage wieder ihn zu erheben vor dem Reiche, d. i. dem Hofgerichte,[1] dem es vorbehalten war das letzte Urtheil zu sprechen, den renitenten Beklagten friedlos zu legen.

> *Es sol auch* — sagt die Rechtsaufzeichnung Art. 2 — *der lanndes herre dhainen dienstman nicht versagen*[2] *umb was er tůt. Er sol über in richten nach des lanndes gewonhait, als recht ist. Begreift er in an der hannthaft, so sol er über in richten mit dem tode. Entrinnet er im, so sol er in in die echt tůn, und nach der echt,*[3] *so sol er in beclagen vor dem reiche, und sol man vor dem reiche urtail uber in tůn, als im ertailt wirt, und sol im sein er und sein recht niemant benemen, wenn das reich, wann sie von dem reiche des lanndes herren lehen sind, davon sol der chaiser und das reich die leczten urtail über in geben.*[4]

Die mit dem ‚Versagen' oder ‚Uebersagen' in unserer Darstellung verknüpfte Wirkung ergibt sich insbesondere noch aus

---

[1] Franklin, Das Reichshofgericht II, 62, Note 1.

[2] Dieser Ausdruck findet sich in der Hohenfurther, Pester und einer mir vorliegenden Wurmbrand'schen Handschrift, vgl. S. 283, während die Linzer, Lübecker und Wiener Handschrift *‚übersagen'* hat.

[3] Die Worte *So sol er in die echt* bis hierher fehlen in der erwähnten Wurmbrand'schen Handschrift.

[4] Der Entwurf §. 2, welcher sonst gleich lautet, fügt hinzu: *damit im sein ere und sein recht benomen wirt.* Das Verdienst Franklin's aber ist es, aus der reichen Fülle des gesammelten Materiales den Unterschied zwischen Oberacht, welche die Reichsacht und deren Bestand während Jahr und Tag voraussetzte, und sofortiger Friedloslegung nachgewiesen zu haben. Vgl. Das Reichshofgericht II, 358—364. — In einem anderen Sinne stehen *‚die lesten urtail'* in dem Freising'schen Rechtsbuch bei Westerrieder, §. 55 (welcher bei Maurer fehlt): hier sind die Urtheile des Nachrichters über die Art, wie die verhängte Todesstrafe vollzogen werden sollte, gemeint.

Artikel 67 des Landrechtes, worin es sich um ein mit Sieben übersagtes Haus handelt, von welchem bestimmt wird, dass es mit Feuer und Schleifung gerichtet werden solle, und dass, wenn dies dem Burgherrn zu Liebe unterbleibe und dem Hause eine Heimsuchung geschehe, dieselbe weder dem Gerichte noch dem Besitzer zu entgelten sei, *,wann es übersagt*[1] *ist und sein recht benomen ist'.*[2]

Dass bei dem *,was er tůt'*, oder, wie wir heute sagen würden, ,was er auch immer thut', zumal an Verrätherei, Untreue wider den Landesherrn und damit gegen das Reich zu denken sei, dürfte daraus hervorgehen, dass dem Landesherrn die Rolle des Klägers vor dem Hofgerichte zugewiesen ist,[3] und dass es nach den urkundlichen Zeugnissen Vergehen eben dieser Art waren, bei welchen auf Friedlosigkeit erkannt wurde.[4]

Endlich findet unsere Auslegung der schwierigen Stelle eine Unterstützung in der bekannten Urkunde,[5] welche dem Gedanken, das Herzogthum zu einem Königreich zu erheben, ihre Entstehung verdankt und in einem Punkte also lautet: *Illud etiam iuri regio et honori conjungimus, ut si aliquis comes nobilis et ministerialis vel miles de regno tuo contra te et successores tuos et terram tuam forsan excesserit et pro suo excessu castrum vel munitiones suas ab excedente per te vel nuntios tuos peti contigerit ipsumque negaverit assignare, ipsum ex iure regiae dignitatis per sententiam curiae tuae bampnire et foriiudicare valeas ipsumque exlegem facere omnis iuris suffragio prout moris imperii cariturum.* Diesem Projecte gemäss sollte die Gewalt, welche nach dem Rechte, wie es zur Zeit Leopolds des Glorreichen bestanden, dem Kaiser und Reich vorbehalten war, künftig der Landesherr als Ausfluss seiner königlichen Würde haben.

---

[1] Die Pester Handschrift, und nur diese (vgl. S. 263, n. 2), setzt hier: *versagt.*

[2] Man verbinde damit die §§. 53, 57, 62 des Entwurfes; s. auch Art. 8 = §. 7, Ottokars Landfrieden, Archiv f. ö. G. I, 60, n. 19, und Friedenseinung von 1277, OUB. III, 581.

[3] Vgl. auch Justita Ministerialium Bamberg. (bei Fürth, Ministerialen S. 509): *Si quem ex his dominus suus accusaverit de quacunque re, liceat illi juramento se . . . desolvere, exceptis tribus, hoc est si in vitam domini sui aut in cameram ejus aut in munitiones ejus consilium habuisse arguitur.*

[4] S. Franklin a. a. O. II, 364—368.

[5] Bei Würdtwein, Nova subsidia XII, p. 24. 25.

Dass Ottokar, welcher Oesterreich in Besitz genommen, ehe er vom Reiche damit belehnt worden war,[1] durch Landrecht das Reichsrecht zu verdrängen suchte, dass insbesondere die Verordnung seines Landfriedens: *Wirt aber ein dienstman umb grozze schulde bechleit, den sol der lantrichter bringen in den furban,*[2] *die acht sol man uns behalten,*[3] in dem Sinne erlassen wurde, dass die Landrichter die Functionen des Landesherrn übernehmen und diesem die Rechte des Königs künftig zustehen sollten, ist mehr als wahrscheinlich,[4] während es allerdings ungewiss bleibt, ob diese Bestrebungen von dauerndem Erfolge begleitet waren.

Abgesehen von der bisher besprochenen Schranke der landesherrlichen Gerichtsgewalt, wodurch die Zugehörigkeit der Dienstmannen zum Reiche anerkannt und seine Gerichtsbarkeit für den Fall, als nicht die That das Urtheil gesprochen hatte, gewahrt blieb, schützte sie wie die Grafen und Herren das Recht überdies gegen jede Gefahr, welche aus ihrer Unterstellung unter die Gerichtsgewalt des Landesfürsten hervorgehen konnte, indem ihnen der Rechtszug oder Recurs an das Reich offen gehalten war.

Bei dieser Befugniss, an das Reich zu dingen,[5] ist nicht sowohl an ein beschwerendes Urtheil, welches gescholten werden

---

[1] S. Lorenz, Deutsche Geschichte im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert I, 88 ff.

[2] Während *Fürban* in Oberbaiern die Aufnahme Jemandes oder seines Gutes in den gerichtlichen Schutz bedeutete, vgl. Westenrieder, Glossarium I, 174, Schmeller, Bair. Wörterbuch I, 176, ist hier wie in der Steiermark darunter eine vorläufige Aechtung, die, wenn sie sechs Wochen andauert, zur Acht führt, zu verstehen. Vgl. steier. Landrecht 204 und 211—213.

[3] Archiv f. ö. Gesch. I, 59, n. 21—23. Die Bestimmung schliesst sich an die Verfügung über den Gerichtsstand (s. S. 261), in welcher statt der Ehre Lehen gesetzt worden war.

[4] Dieser Ansicht ist auch v. Luschin, Geschichte des älteren Gerichtswesens S. 19.

[5] Während der Ausdruck *dingen* in den sächsischen Rechtsquellen in dem Sinne von Gericht halten, Gericht Einem ansagen, gebraucht wird, vgl. Homeyer, Glossarien zum Sachsenspiegel S. 410, 2. Theil, Bd. I, S. 572, und Richtsteig S. 530, bedeutet er in der bairischen Rechtssprache so viel wie *appellare*. Vgl. Urk. 1152, OUB. III, 194. 195, Bischoff, Glossar zum steir. Landrecht S. 215.

mochte, als vielmehr an jede willkürliche richterliche Verfügung oder einen verletzenden Act des Landesfürsten überhaupt zu denken.

Die Urkunden des Landrechtes erwähnen die Befugniss in unmittelbarem Anschluss an die Mittheilung über den Gerichtsstand, und dürften daher zunächst eine kränkende richterliche Verfügung des Landesherrn im Sinne haben.

Wil aber im des lanndes herre unrecht tůn,[1] *so sol er wol mit recht dingen an das reich und davon sein recht pringen, als im ertailt wirt vnd sol auch das geding wider pringen in sechs wochen . . . Wann er zu dem lande kůmpt, so sol er vor dem lanndes herren und vor seinen hausgenossen in offner schrann antwurten uber sechs wochen und nicht darhinder,*[2] *als recht ist nach gewonhait des lanndes.*

Allgemeiner war dagegen die Fassung, in welcher der im Jahre 1186 zwischen den Herzogen von Steiermark und Oesterreich geschlossene Erbvertrag den Steirern zum Schutze ihrer Privilegien das Recursrecht gewährleistete, indem es schliesslich heisst: *Quisquis ergo ille fuerit, qui rerum summam post nos habuerit, circa nostros claustrales, ministeriales, conprovinciales hanc formam petitione eorum conscriptam modeste conservabit; quod si spreta equitate clementia gubernare despexerit sed quasi tyrannus in nostros se erexerit, appellandi et adeundi imperatoris curiam et praetendendi per hoc privilegium suam coram principibus iusticiam irrefragabilem habeant licentiam.*[3]

Ob ausser Urtheilschelten je ein Fall der Beschwerde oder Berufung an das Reich vorgekommen, mag bezweifelt werden. Dennoch aber war das Recht dazu ein kostbares Kleinod, die Gewähr für die Erhaltung einer von dem Landesherrn unabhängigen Stellung, und es ist daher begreiflich, dass diejenigen unter den Dienstmannen, welche es besassen, sich erhaben dünkten über diejenigen, welchen es nicht zukam; wir verstehen des Dichters Wort über die Vier, welche um die Mitte des

---

[1] Mit Rücksicht auf das Vorangegangene, z. B. indem er ein Fürgebot mit kürzerer Frist als den sechs Wochen oder an einen andern Ort als den drei genannten Gerichtsstätten ergehen lässt.

[2] Vgl. Steir. Landrecht 42: *Dingt man ir (der vrtail) aber aus dem land so schol mans in vierzechen tagen furlegen, in sechs wochen verantwurten.*

[3] OUB. II, 400.

letzten Decenniums im dreizehnten Jahrhundert unter den mit Herzog Albrecht Unzufriedenen die Hauptrolle spielten, den Sommerauer, Kuenringer, Lichtensteiner und Buchheimer:

die nicht dingten an das rîch
gên deu waer in niht wol ze muot
si hieten vriunt unde guot.[1]

V.

Wie die Besitzungen der Grafen und Herren, so waren auch die der Dienstmannen des Landes von altersher als ehemaliges Kron- oder Reichsgut gefreit und unterschieden vom Gäu, so dass die Landrichter nichts darauf zu schaffen hatten.

Den Grundherren selbst stand — um mit dem wichtigsten Rechte zu beginnen — die Gerichtsgewalt auf ihren Gütern zu. Laut des dem Herzog vom Könige im Jahre 1156 ertheilten Freiheitsbriefes:

statuimus quoque ut nulla magna vel parva persona in ejusdem ducatus regimine sine ducis consensu vel permissione aliquam iusticiam praesumat exercere[2]

bedurfte allerdings der Einzelne, um die ihm zukommende Gewalt ausüben zu dürfen, einer Verwilligung des Landesfürsten.[3]

Was aber den Umfang der grundherrlichen Gerichtsbarkeit betrifft, so war dieselbe noch keineswegs so vollständig im ersten Drittel des dreizehnten Jahrhunderts, als nachweisbar bei dessen Ausgang. In der Zwischenzeit ist das Land wiederholt herrenlos gewesen; die Anmassung, welche ein Landesfürst zurückgewiesen hätte, duldete der Kaiser, und so mag es den Dienstmannen gelungen sein, ihrer Gerichtsgewalt ohne Gunstbriefe oder eine Verordnung eine Erweiterung zu geben. Zu Herzog Leopolds Zeiten galt noch als Recht:

Es sol dhain lanndrichter auf dhaines grafen gůt, auf dhaines freien gůt noch auf dhaines dienstmans gůt, die ze recht zu dem lannd gehorent, ob si es in urbar habent, ob si es

---

[1] Helbling IV, 114—116.
[2] Archiv f. ö. G. VIII, 111.
[3] Vgl. Berchthold, Die Landeshoheit Oesterreichs S. 156 ff.

verlihen habent, ob si es in vogtai habent, nicht ze schaffen haben. Ist aber auf dem vorgenanten gůt iemant, der den tod verdienet hat, den sol der lanndrichter an den herren vordern, auf des gůt er gesessen ist, und sol in davon gewinnen, als recht ist nach gewonhait des lanndes, und sol dem herren das gůt lassen und er über den man richten.[1]

Dieselbe Freiung und richterliche Gewalt erhielten aus besonderer Gunst von den Herzogen die Klöster auf ihren Gütern. Solche Gunstbriefe sind uns überliefert, wie nicht minder darauf beruhende Rechtsweisungen, und mit Hilfe dieser Urkunden sind wir im Stande, ein lebendigeres und volleres Bild der hier einschlägigen Verhältnisse zu liefern.

Wenden wir die bei den Rechtsoffenbarungen üblichen Ausdrucksweisen an, so hatten die Dienstmannen auf ihren grünndten vnd gütern vmb all handlung, insbesondere frevel, wandel, fliessende wunden[2], zerichten vnd straffen ‚ohne das Malefiz',[3] oder ohne ‚was das grosse Malefiz berührt',[4] oder ‚ausser was an den Tod geht',[5] ‚alaine vmb drey vrsach nicht',[6] ‚ohne dreierlei Recht',[7] ausser ‚vmb die drey stukh'.[8]

Als die drei Verbrechen, über welche zu richten dem Landrichter vorbehalten war, finden sich meisthin bezeichnet: Mord oder Mannsschlacht oder Todschlag, Diebstahl und Nothzucht.[9] Indess begegnet auch statt des Diebstahls[10] oder statt der Nothzucht[11] der Brand, und wiederholt wird er als viertes den drei gewöhnlich genannten Verbrechen zugesellt.[12]

---

[1] Art. 46. Der Entwurf lässt den Artikel unterwegen, ohne jedoch einen Paragraphen zu enthalten, welcher die am Ende des dreizehnten Jahrhunderts feststehende Ausdehnung der Gerichtsgewalt anerkannt hätte.

[2] Kaltenbäck I, 425[2].

[3] Daselbst II, 42[3], 43[5].

[4] Daselbst II, 23[6].

[5] Daselbst I, 165[3]. 521. 557[36]. 584[8]. 588[1]. 595[3]; II, 17[4]. 68[8]. 301[1].

[6] Daselbst I, 3[1].

[7] Daselbst II, 103[25].

[8] Daselbst I, 524[13].

[9] Daselbst I, 19[7]. 37[6]. 97[62]. 357[3]; II, 133[7].

[10] Daselbst I, 510.

[11] Daselbst I, 3[1].

[12] Vgl. daselbst I, 469[10]. 524[13]. In einer Urk. v. 1232 (v. Meiller, Regesten S. 151, Note 14) heisst es: *que dici possunt vridbrech, sicuti sunt homicidia, latrocinia, furta, violenti coitus et cetera, que his similia possunt esse.*

Die Voraussetzung, unter welcher eine Auslieferung an den Landrichter zu erfolgen hatte, war nach der Urkunde des Landrechtes die, dass auf dem gefreiten Gute Einer *den tod verdient*,[1] oder, wie es in einer der Handschriften heisst, *verschuldet*.[2] Den Tod verdient oder verschuldet aber hatte derjenige, welcher wegen eines mit dieser Strafe bedrohten Verbrechens auf handhafter That ergriffen[3] oder rechtmässig überführt worden war.[4]

Die Auslieferung beschränkte sich nach dem gemeinen Rechte und der Gewohnheit des Landes auf die Person des Missethäters;[5] er wurde ausgeantwortet ,wie er ging und stand', nach alter Sprechweise ,wie er mit dem Gürtel umfangen war'; sein Hab und Gut verblieb der Herrschaft.[6]

Das Verfahren, welches im Falle einer Auslieferung zu beobachten war, bestand darin, dass, sobald die Bedingung hiefür eingetreten war, von der Gutsherrschaft die Anzeige an den Landrichter gemacht wurde mit der Aufforderung, den missethätigen Mann binnen drei Tagen zu übernehmen. Erschien der Landrichter innerhalb dieser Frist zur Entgegennahme nicht, so mochte die Herrschaft den Delinquenten hinausführen und an einer herkömmlichen Stelle, nachdem in lautem Rufe dreimal der Landrichter vergeblich zur Uebernahme aufgefordert worden war, denselben zum Scheine — mit einem Strohhalme oder Zwirnsfaden an einem in die Erde geschlagenen Stecken — festbinden, in Wirklichkeit also laufen lassen. Mit dieser Scheinhandlung hatte der Gutsherr dem Rechte des Landrichters

---

[1] So drückt sich der Gunstbrief für Geyrach vom J. 1227 (Fröhlich, Dipl. sacr. Styr. II, 137) aus: *si mortem promeruerit.*

[2] So auch Taiding von Erlaa, Kaltenbäck II, 297[8]: *Wo aber ainer den todt verschuldt, so soll derselb nach drei tagen . . .*

[3] Vgl. z. B. Kaltenbäck I, 469[12].

[4] S. die folgende Note. Vgl. ferner Kaltenbäck I, 574[22], wo freilich das Ueberführungsverfahren nicht mehr das alte — Art. 8 (§. 7) und steir. Landrecht 118 — ist.

[5] Urk. v. 1240, OUB. III, 93, und wiederholt 1245, daselbst 130: *circa bona ejusdem (sc. convicti legitime de crimine, quod morte plectendum est) mobilia et immobilia generale ius terre et patrie consuetudinem — conservamus).*

[6] Ein angesessener Malefitzischer Unterthan darff dem Landgerichtsherrn allein, wie er mit Gürtel umfangen, überantwortet, eine streichende Malefitzperson aber muss mit Leib und Gut gestellt werden. Motive vom 14. Juli 1572, Suttinger, Consuetudines 384.

Genüge gethan und ihn zugleich für allen Unrath und Schaden, der daraus entstand, verantwortlich gemacht.[1]

Diese Auslieferungen entfielen, nachdem die Gerichtsgewalt der Dienstmannen wie auch zweifellos der Grafen und Freien innerhalb ihrer eigenen Güter unter Schmälerung der landesfürstlichen Gerichtsbarkeit eine Ausdehnung auf die todeswürdigen Verbrechen erfahren hatte.[2] Vermuthlich durch Uebung und Gewohnheit, wozu die wiederholten Interregna im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts günstige Gelegenheit boten, herbeigeführt, war die Entwicklung jeden Falles am Ende des genannten Jahrhunderts eingetreten. Der gutunterrichtete Dichter, welcher sich so grosse Mühe gab, die Erfordernisse eines rechten Dienstmannes festzustellen, sagt in dem achten, nach dem Jahre 1298 entstandenen Gesange v. 40—43:

und ûf sînem eigen frî
sol er von dem rîche han
stoc galgen und ban.

Stock und Galgen aber bildeten die Vorrichtungen, der Bann die Macht, deren die peinliche Jurisdiction zu ihrer Ausübung bedurfte. *Ex nunc autem* — heisst es in der Urkunde König Rudolfs vom 24. November 1277,[3] nachdem zuvor dem Bischof und der Kirche von Passau das *iudicium criminale vel sanguinis* auf den Besitzungen in St. Pölten, Mautern, Zeiselmauer, Königstetten und an anderen Orten des Tullner Gerichtes verliehen worden — *dedimus et concessimus officialibus predicti episcopi, quos ad hoc presens vel futuri episcopi Patavienses duxerint ordinandos, plenam et liberam potestatem iudicandi de crimine et iudicium sanguinis exercendi, ac in tribus locis videlicet in s. Ypolito, Mautarn et Zeizenmur furcas seu patibula, truncos et tormenta alia, quibus reorum crimina puniuntur, publice erigendi, concesso ipsis eo iure quod bannum vulgari appellatur.*[4]

[1] Vgl. z. B. die Taidinge bei Kaltenbäck I, 204[28]. 209[19]. 217[9]. 221[7].

[2] Als König Rudolf 1277 den passauischen Richtern *iudicium criminale vel sanguinis . . . in bonis et possessionibus ac hominibus ecclesie Pataviensis sitis in Tulne iudicio* verlieh, fügte er ausdrücklich hinzu: *non obstante quod idem iudicium ad dominum terre Austrie pertinebat.* Mon. boica XXVIII, 2, 409. Die Fortsetzung dieses Privilegiums s. bei der folgenden Note.

[3] Mon. boica XXVIII, 2, 409—413.

[4] Hinsichtlich des Bannes ist lehrreich die Weisung über die Rechte der Freien zu Rachsendorf, Grimm, Weisthümer III, 687: *so haben sy wol*

Dass übrigens gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts auch schon Städte die Blutgerichtsbarkeit an sich gebracht hatten, ergibt sich aus der an Klosterneuburg im Jahre 1298 erfolgten Verleihung von *,stock und galgen, als ander unsere städte haben in ihrem gericht'.*[1]

Neben der Gerichtsgewalt kam ferner den Dienstmannen auf ihren Gütern das Recht der Pfarrleihe oder Kirchenbesetzung, das Collations- oder — wie der canonische Ausdruck lautet — Präsentationsrecht zu;

und ûf sînem eigen frî

sagt der Dichter von dem Dienstmanne VIII, v. 44

er sol ouch pharre lîhen

Von Hadman von Kuenring erfahren wir, dass er *,ius petitionis ac patronatus in ecclesia sua Witrahe* (Weitra) *hereditaria successione hactenus cum quiete possederit'*, welches ihm im Jahre 1197 für sich und seine Nachkommen von Bischof Wolfker von Passau neuerdings bestätigt wurde.[2]

Auch was den Besitz dieses Rechtes betrifft, befanden sich die Dienstmannen in gleicher Lage mit den Grafen und vermuthlich auch mit den freien Herren. Als Zubehör einer Grafschaft wird das Recht mehrfach genannt. König Ottokar von Böhmen und seine Gemalin Margarethe erklären in zwei übereinstimmenden Urkunden vom Jahre 1260: *Wocconi de Rosenbergh et suis post ipsum heredibus in perpetuum comitiam in Rakz*[3] *contulimus suo iure scilicet patronatum ecclesiarum de iam dicta comicia, homines beneficiatos et feoda habentes in ea, iudicia, advocatias ad comitiam pertinentes, dotes, que vulgariter lipgedinge vocantur, sive possessiones per obligacionem expositas, que suo tempore absolute ad antedictam debent comiciam pertinere*

---

das recht, wo ir drey beyenander seyndt, das sy den ain an die schran setzen zu ainem richter, vnd die zwen mügen wol über in (den schädlichen man) gerichten, dann die sechtzig freien haben den pan vber das pluet zu richten.

[1] Vgl. v. Luschin, Geschichte des älteren Gerichtswesens S. 224. Winter, Urkundliche Beiträge zur Rechtsgeschichte österreichischer Städte S. 82, §. 1 (Gaunersdorf); S. 105, §. 1 (Schrick).

[2] Friess, Die Kuenringer, Regest n. 130.

[3] Das ist die Grafschaft Raabs (nicht Retz); vgl. Wendrunsky, Die Grafen von Raabs, 1879, S. 1 ff.

et omnia alia iura, quocunque nomine sint vocata.[1] Und in einer Urkunde vom Jahre 1297 wird an Herzog Albrecht von Oesterreich verkauft: *,unser grafschaft Lytschawe und Haidenreichstein und swaz darzu gehöret, es sei aigen oder lehen, dörfer, chirchsaetz, mvl, waide, wismat, perg oder tal, holtz, walde, versûcht oder unversûcht, wazzer vischwaide und swi ez genant sei.*

In keiner Verbindung mit dem Grundbesitze standen nachfolgende Vorrechte und Freiheiten, deren sich ausserdem die Dienstmannen im Lande, und zwar ohne die Grafen und Herren, erfreuten.

Bekanntlich bedurften die Gotteshäuser, Stifte und Klöster — letztere mit Ausnahme der des später erst entstandenen Cistercienser-Ordens[2] — für ihre Besitzungen und deren Bevölkerung des Schutzes durch einen weltlichen Arm, der Vogtei, mit welcher mannigfache Einkünfte und Nutzungen für deren Inhaber verbunden waren.

Diese Schirmherrschaft oder Vogtei über Gotteshäuser war nun in Oesterreich den Dienstmannen vorbehalten.

Er sol dannoch haben mêr
von dem rîche, des hât er êr
daz er vogt der goteshûse sî

sagt der Dichter VIII, v. 37—39 von einem ,rechten' Dienstmanne, und übereinstimmend damit, nur noch präciser öffnet die Urkunde des Landrechtes Art. 62:

Es sol auch die vogtai niemant haben, nur ain unvermanter dienstman.

Die hiernach zur Vogteifähigkeit erforderliche Eigenschaft eines Dienstmannes, unvermahnt zu sein, deutet auf eine in dem Dienstverhältnisse üblich gewesene Art der Ahndung unrechter Handlungsweise. Statt vor Gericht gestellt und abgeurtheilt zu werden, mochte ein Dienstmann *ad audiendum verbum domini* citirt werden. Die Vermahnung durch den Herrn,

---

[1] S. das Diplom Ottokars bei Kurz, Oesterreich unter König Ottokar II, 173, das Diplom der Königin in D. et A. XXIII, 9.

[2] *Ordo Cisterciensis ab exordio suae institutionis* (im Jahre 1098) *nullis unquam fuit obnoxius advocatis.* Böhmer, Regesta Fried. II. a. 1237.

der Ausdruck des Missfallens verbunden etwa mit einer Auflage war die mildeste Form einer Bestrafung. *Cameriatum Maguntinum* — erklärt Friedrich v. Kelberauen, der Inhaber dieses Amtes im Jahre 1227 — *diebus vite mee omnibus possideo, inde nullo modo removendus nisi forte demeruero et ab archiepiscopo Maguntino commonitus infra tres menses non satisfecero vel composuero amicabiliter sive iuste.*[1] Und mit Rücksicht auf einen Vogt insbesondere heisst es in den *literae fundationis monasterii Murensis* (Muri): *si quas oppressiones intollerabiles monasterio intulerit et inde secundo et tertio commonitus incorrigibilis extiterit, eo abjecto alius — subrogetur.*[2]

Es war ferner im Weichbild des Mittelalters begründet, dass die Bürger einer Stadt im Handel und Verkehr am Platze mancher Vortheile und Freiheiten genassen.

Derselben Rechte nun, welche den Bürgern von Wien inner- und ausserhalb des Burgfriedens zukamen, sind auch die Dienstmannen theilhaftig gewesen, wie aus einer Beurkundung ersichtlich ist, die von der Bürgerschaft dem Kloster Heiligenkreuz gegeben wurde. Laut dieser Urkunde[3] haben die Landesfürsten dem Kloster bewilligt, alljährlich ‚*septuaginta duas karratas vini inducendi et vendendi absque omni exactione et gravamine*[4] *et omnia iura quae nos habemus et ministeriales terre intus et extra ipsos habere verissime cognoscimus*'.

VI.

Wiewohl die Dienstmannen in mehrfacher Beziehung den Grafen und Herren gleichgestellt, ja vor denselben sogar bevorzugt waren, so gebrach es andererseits doch auch nicht an unterscheidenden Momenten, die zu ihren Ungunsten gewesen.

---

[1] Gudenus, Codex diplomaticus (1743) I, 927.

[2] Hergott, Genealogia diplomatica augustae gentis Habsburgicae (1737) I, 107.

[3] Urk. von 1270, D. et A. XI, 174.

[4] Vgl. noch die Urkunde Albrechts von 1286, D. et A. XI, 253: *salva ipsis abbati et conventui nichilominus in posterum libertate in Wienna septuaginta duas karratas vini — sine steure sive exactionis debito propinandi, qua gratia freti sunt tam ex indulto principum antecessorum nostrorum, quam ex consensu civium usque ad hec tempora annuatim.*

Die Leibeigenschaft, aus welcher der Stand hervorgegangen war, übte noch immer ihre Wirkung aus. Dem Herzog, der die Dienstmannen in Oesterreich zu Lehen besass, stand über sie eine Gewalt zu, die einem freien Manne gegenüber nicht begründet war. Eine Vermahnung von seiner Seite vertrat unter Umständen ein gerichtliches Urtheil,[1] und sein Befehl genügte in Fällen, wo mit einem Freien eine Verhandlung gepflogen werden musste. Als die Schenken von Kärnten, die Brüder Hermann und Nicolaus von Osterwitz, zwei venetianische Gesandte auf ihrer Rückkehr vom kaiserlichen Hofe nach der Dogenstadt im Jahre 1360 bei St. Veit gefangen nahmen, und der Herzog Rudolf von Oesterreich angegangen wurde, dieselben freizulassen und die Frevelthat zu sühnen: *il duca d'Austria promise ponerui ogni opera per satisfar . . . al Veneto Dominio, ma che l'era necessario trattar col castellano Sench, il quale hauena retenuto gli Oratori, et era signor libero et non soggetto al ducato d'Austria, pur ch'el speraua satisfar al desiderio loro.*[2]

Der Herren Gewalt vereinigte die darunter Stehenden zu einer Genossenschaft, und nur innerhalb derselben war der Güter- und Personenverkehr frei, nach aussen dagegen von dem zustimmenden Willen des Herrn abhängig.

Ministerialis Stirensis — bestimmt der österreichisch-steirische Erbvertrag vom Jahre 1186 — *alii Stirensi predia sua uendat vel etiam gratis tribuat.*[3] Und das kaiserliche Landrechtsbuch sagt von den Dienstmannen c. 158: *si mvgen oh nit ir eigen gegeben noch vorkovfen, wan wider ir genoz.*[4]

Zu Vergabungen und Verkäufen an Fremde, zu Veräusserungen war die Zustimmung der Herrschaft nothwendig. Dass des Herzogs Hand mitgewirkt habe, wird mehrfach bestätigt.

Der Urkunde vom Jahre 1170, dass er seiner Ministerialin Hailwig von Pirbaum erlaubt habe, dem Kloster Seitenstetten ihr *patrimonium* zu schenken, fügt der Herzog bei: *ad majorem*

---

[1] S. S. 272, 273.

[2] S. Zahn im Archiv f. ö. G. LVI (1878), S. 237.

[3] OUB. II, 400.

[4] In den entsprechenden Stellen des Sachsenspiegels III, 81, §. 2 und des Deutschenspiegels c. 353 fehlt dieser Ausspruch.

eiusdem donationis firmitatem manu propria . . . in manu comitis Chuonradi de Pilstain idem predium delegavimus.[1]

Von einer Vergabung an das Kloster Zwettl im Jahre 1171 berichtet der Herzog: *ministerialis noster Albero de Chunringe . . . predium suum quod situm est Albern nostra permissione monasterio Zwettlensi tam nostra quam propria manu legitime delegavit.*[2]

Von einer Verfügung zu Gunsten des Nonnenklosters Admont im Jahre 1175 heisst es: *Wichardus de Vestenberg, ministerialis ducis Austriae duas filias in Admontensi coenobio obtulit et tum propria manu quum potenti manu Henrici ducis . . . praedium suum Vosendorf . . . super altare S. Blasii delegavit.*[3]

Von einer früher erfolgten Schenkung an das Kloster Gleink sagt die Bestätigungsurkunde aus dem Jahre 1192: *Item presenti pagine*[4] *duximus inserendum, quod dilecti ministeriales nostri videlicet Ottakerus, Rudigerus et Tageno fratres de pargen predia decem virorum apud Vinchlarn et in montibus uxta sita ob remedium animarum suarum . . . Glunicensi monasterio per manus nostras tradiderunt.*[5]

In frommem Sinn und aufrichtigem Wohlwollen für die Kirche hat übrigens Herzog Leopold der Glorreiche um die Wende des zwölften Jahrhunderts einer Reihe von Gotteshäusern die Gunst gewährt, dass zu ihrem Vortheil gemachte Schenkungen von Dienstmannengut ohne Weiteres giltig sein sollten. Derartige Gnadenbriefe, welche noch den Gütererwerb geistlicher Körperschaften förderten und somit in schroffem Gegensatze zu den Amortisationsgesetzen einer späteren Zeit, des fünfzehnten Jahrhunderts[6] standen, wurden in Oesterreich nachfolgenden Gotteshäusern zu Theil:

Dem Kloster Garsten: *Volumus monasterio Garstenci hanc facere graciam specialem, ut tam ministeriales nostri quam alii,*

---

[1] v. Meiller, Regesten S. 48, n. 73.

[2] Liber fundat. Zwettl., D. et A. III, 58.

[3] Cod. trad. Admont. lib. II, n. 345. v. Meiller, Regesten S. 52, n. 88.

[4] Das Vorangegangene s. S. 276, bei Note 2.

[5] Urk. Leopolds von 1192, OUB. 2, 439.

[6] Seit Maximilian I. wurde in Oesterreich Weltlichen untersagt, an die Geistlichkeit Güter zu verkaufen, zu versetzen, zu verschenken oder zu vermachen. Dolliner, Darstellung des Rechtes geistlicher Personen 1837, S. 128 ff.

qui a nobis in feodis sive prediis quicquam habent, illud possint eidem ecclesia propter suam et nostram salutem dare libere in proprietatem nullo penitus obsistente.[1]

Dem Spital am Pyhrn: *Si quis etiam ministerialis noster superna inspiratione commonitus novelle hospitalj garsten aliquid prediorum suorum conferre voluerit, hoc faciendi liberam facultatem permittimus.*[2]

Dem Kloster Gleink: *Concedimus etiam, quemadmodum . . . consanguineum nostrum marchionem Ottakerum inuenimus indulsisse, quod omnes ministeriales terre nostre ac alii nobiles nominis cuiuscunque ea, que a nobis feodi vel hominij possident, pro remedio animarum suarum Glunicensi cenobio libere delegent ac conferant.*[3]

Dem Kloster Seitenstetten: *Iustis postulationibus Chunradi reverendi abbatis de sytanstetin hanc pietatis intuitu gratiam indulsimus, ut scilicet ministeriales nostri, ubicunque terrarum fuerint constituti, quicquid eis divinitus fuerit inspiratum liberam habeant potestatem ad predictum monasterium sancte Marie pro remedio anime sue contradere.*[4]

Dem Kloster Zwettl: *Insuper universa supradicto cenobio a ministerialibus nostris donata sibi privilegii presentis iudicio confirmamus et stabilimus, omnibusque nostris ministerialibus in conferendis rebus suis . . . claustro (Zwetl) licentiam damus atque libertatem, praesterea silvam iuxta Chrems etc. . . . que Hadmarus de Chunring eidem claustro dederat et sicut nobis videbatur de iure dare non poterat, nos eidem iuste perfecte donamus utque majorem habeat firmitudinem in his, que sibi ministeriales nostri contulerant ea in presenti pagina exprimi iussimus.*[5]

Dem Kloster St. Florian: *Fratribus (ecclesiae s. Floriani) preter alias donationes, quas ipsis indulsimus, hanc quoque gratiam fecimus, ut si quis ministerialium nostrorum de Austria vel de*

---

[1] Urk. Leopolds von 1192, OUB. II, 435.

[2] Urk. Leopolds von 1192, OUB. III, 436.

[3] Das. II, 439. — Bestätigt in Friederici Dipl. 1239, das. III, 73 mit der Erweiterung: *quod omnis terre nostre milites et ministeriales ac alii nobiles etc.*

[4] Das. 1193, D. et A. XXXIII, 25.

[5] Das. 1201, D. et A. III, 72. 73.

Stiria vel aliorum nostrorum fidelium predia sua ipsis contulerint, donationem huius modi volumus esse ratam.[1]

Wie Verfügungen über die Güter, so waren auch Heiraten der Dienstmannen anfänglich nur innerhalb der Genossenschaft ohne Weiteres zulässig.[2] Das Mannen und Weiben ausserhalb derselben bedurfte der Einwilligung des Herrn; bei der hiebei nothwendigen Abtretung des einen Gatten mochte die abtretende Herrschaft zugleich festsetzen, was für die zu erwartenden Kinder Rechtens sein sollte. So geschah es bei der Verheiratung der Adelheid von Traun, der Tochter des österreichischen Dienstmannes Ernst von Traun, mit dem Würzburger Stiftsministerialen Dietrich von Pühel im Jahre 1207. Indem der Herzog dieselbe durch die Hand Rodgers von Prosching dem Stifte übergab, gestattete er zugleich, dass die Nachkommenschaft aus dieser Ehe dem Stifte zugehören und nichtsdestoweniger der Vermögens- und Erbrechte in Oesterreich theilhaftig sein sollte.[3]

Statt von Fall zu Fall die Erlaubniss zu geben und gleichzeitig in Betreff der Kinder und Kindeskinder Bestimmungen zu treffen, haben in der Folge benachbarte Herrschaften, unter stillschweigender Anerkennung der Zulässigkeit von Mischehen zwischen ihren Leuten und insbesondere ihren Dienstmannen, ein- für allemal in Verträgen das wechselseitige Recht bezüglich der Nachkommenschaft aus solchen gemischten Ehen festgestellt und auf diese Weise ein interdomaniales Recht begründet, ähnlich dem interconfessionellen Rechte der neuen Zeit.

---

[1] Das. 1202, OUB. II, 487.

[2] Von einem Heiratszwang, den der Herzog zu üben berechtigt gewesen wäre, findet sich in den Quellen unserer Zeit keine Spur.

[3] *Leopoldus dux — notum esse cupimus, quod ministerialis nostri Ernesti de Trun filiam, Alheit dictam uxorem Dietrici de Puhel Erbipolensi ecclesiae, cujus ipse ministerialis est, per manum Rodgeri de Proschingen jure nostro delegavimus eo tamen pacto, ut filii seu filie memorati D. et A. praedicte ecclesiae sortem segregentur eo quoque tenore, ut tam filie seu filii ipsorum jus feodi hereditarium et equam sortis distributionem utriusque id est tam a nobis quam a ab Erbipolensi ecclesia perhenniter habeant. Quod si alterum tantum hoc est filium aut filiam generaverint, ipse vel ipsa cum sobole sua ad pretaxatum pari hereditari(o) sortis et feodi jure, ut premissum est, episcopatum pertinebit.* OUB. II, 509.

Was das kaiserliche Landrechtsbuch c. 158 berichtet und lobt: *der kunc vnd die phaffenfvrsten hant ein reht genomen vmb ir biderbe dienstman: ob des riches dienstman eins phaffen fvrsten dienstwip nimt, ob kint da werdent, daz si div mit ein ander teilent. Daz ist ein gůt gewonheit, die sol man wol behalten. Nimt oh der phaffen dienstman des riches dienstwip, div hant daz selbe reht an ir kinden. Div kint erbent ir vater vnd ir můter eigen geliche. Daz erste kint daz da wirt, ez si svn oder tohter, daz ist des gotshvses,* dasselbe haben, ohne übrigens den Erstgebornen als voraus den Gotteshäusern zuzugestehen, die Herzoge von Oesterreich an des Königs Statt bezüglich ihrer oder des Reiches Dienstmannen mit mehreren geistlichen Fürsten, die im Herzogthume begütert waren, vereinbart.

Die beiden bekannten Verträge mit dem Bischof von Passau und dem von Freising beruhen auf dem Grundsatze der Theilung der Kinder nach ihrer Zahl oder nach Hälften.[1]

Leopoldi Austriae ducis et Gebhardi comitis de Plain, episcopi pataviensis — communi utilitati nostre providere consulentes simul in hanc legem convenimus, ut quicunque ex ministerialibus sive ex hominibus nostris matrimonium in alterius potestatem transierint sive jam transisse noscantur: illorum pueri per equam inter nos portionem equaliter dividantur.[2]

Friedericus dux Austriae . . . noster accedit assensus pariter et voluntas, ut si ministerialis noster matrimonium contraxerit cum aliqua ministeriali Frisingensis ecclesie vel econverso, heredes ex ipsis progeniti et possessiones equaliter dividantur, ita quod una pars heredum et possessionum in potestatem nostram redeat, altera vero in potestatem ecclesie Frisingensis.[3]

---

[1] Ein anderer, seltener angewendeter Grundsatz war die Vertheilung der Kinder nach dem Geschlechte; die Knaben folgten dem Vater, Mädchen der Mutter. v. Fürth S. 320—325.

[2] Urk. Leopolds von 1223, Mon. boica XXVIII, 2, 301. Die Fortsetzung s. weiter unten.

[3] Urk. von 1233, D. et A. XXXI, 132. Der Schlusssatz: *insuper . . . confirmamus, si nos absque heredibus contingat decedere, quod predicta, heredes scilicet et possessiones totaliter redeant in potestatem ecclesie Frisingensis* fehlt selbstverständlich in der Bestätigungsurkunde des Königs Rudolf vom Jahre 1277. Daselbst S. 351.

Der Vertrag mit dem Bischof von Passau traf überdies Vorsorge für den Fall, dass nur Ein Kind oder eine ungleiche Zahl von Kindern aus der Ehe hervorgehen würde. Ein untheilbarer Knabe sollte der Mutter folgen, indess die Wahl haben, in welche Gewalt er sich durch seine Heirat künftig begeben wolle; seine Nachkommenschaft aber sollte getheilt werden, und zwar selbst dann, wenn seine Frau eine Freie von Geburt sein würde.

Si vero tantum puer unus superstes fuerit sive propter imparitatem pueri equa dividi non poterint portione, puer ille superstes ad illum, cuius mater fuisse dinoscitur, devolvetur. Sed et ille puer tunc liberam facultatem habebit vel in episcopi vel in ducis potestatem per matrimonium transeundi, et illius inter nos pueri nichilominus, quemadmodum premissum est, dividentur equaliter, si etiam conditionis libere fuerit hec mulier, quam duxerit idem postea in uxorem.

VII.

Wo eine Rangordnung beobachtet wurde, wie bei der Unterfertigung der Zeugen in Urkunden, da folgten die Dienstmannen stets nach den Freien, während sie den Rittern vorangingen. Und diese äussere Stellung entsprach vollkommen dem genossenschaftlichen Verhältnisse, das zwischen den genannten Geburtsständen gewaltet hat: die Dienstmannen waren Untergenossen der Freien [1] und selbstverständlich auch der Grafen,[2] dagegen Uebergenossen der Ritter.

Das Eine wie das Andere wird im Zusammenhange mit der weiteren rechtlichen Thatsache, dass Kinder, deren Eltern nicht Hausgenossen waren, der ärgeren Hand, dem ungenössischen Vater oder der ungenössischen Mutter folgten, klar bezeugt.

---

[1] Deren Stand die Freilassung dem Dienstmanne gab, wie Ficker, Heerschild S. 150—152, richtig ausgeführt hat.

[2] Von welchen Dienstmannen Lehen nahmen. Vgl. Urk. von 1267, Archiv f. ö. G. XXVII, 272: *ministeriales Austrie habentes feudum a predicto C. comite et existentes vasalli dicti comitis ratione castri et comitie Herranstein.*

In einem im Jahre 1267 um die Burg und das Gut Hörnstein bei Wiener-Neustadt geführten Streite[1] konnte sich der Bischof von Freising zur Begründung seiner Klage wider Euphemia von Pottendorf, die eine Tochter aus der Ehe des Dienstmannen Heinrich III. von Kuenring und der Gräfin Adelheid von Neuenburg[2] war, auf ein *commune ius in Austria ab antiquis temporibus observatum et quod adhuc, ut meliores Austrie concordant et affirmant, ibidem observatur* berufen, *quod ius tale est, quod cum filii seu filie progeniti de stirpe nobilum et liberorum copulati fuerint aliquibus non paris condicionis, sed inferioris, ut puta ministerialium ecclesiasticorum vel domini terre videlicet ducis, filii seu filie progeniti de talibus . . . existere deterioris condicionis . . .*

Andererseits sind uns zwei für eine Standeserhöhung in der Kanzlei König Rudolfs und Albrechts im Gebrauch gewesene Formeln überliefert, welche beide auf Kinder aus einer Ehe zwischen dem Dienstmanne eines Pfaffenfürsten und einer Frau ritterlichen Standes, als des ungenössischen Theiles sich beziehen. *Eosdem (filios ministerialis et mulieris condicionis et generis militaris)* — heisst es in der einen Formel[3] — *ministerialis partus honore ac titulo perpetuo insignimus, volentes ipsos sic semper inantea ministerialium sorte et numero recenseri, ac si omnino de puro ministerialium genere nati essent,* und weiter: *sicut veri ex utroque parente ministeriales, non obstante condicione materna.* Und die andere Formel[4] lautet: *ex patre ministerialis et matre militaris conditionis genitus . . . non obstante humiliore suae matris condicione iuribus, libertatibus et honoribus ministerialium —fruatur et gaudeat.*

Die Ueber- und Unterordnung der Stände, welche heutigen Tages auf das sociale Gebiet beschränkt ist, war ehedem im Rechtsleben von grosser Bedeutung. Ebenburt oder, wie der entsprechende Ausdruck in der österreichischen Rechtssprache lautete, Hausgenossenschaft wurde nach verschiedenen Richtungen verlangt, und wir wollen dieselben im Einzelnen ver-

---

[1] S. die Urkunde des Grafen von Hardek, der als auditor vom Landesherrn bestellt worden war, im Archiv f. ö. G. XXVII, 272.

[2] Vgl. Zahn, Archiv f. ö. G. XXVII, 308. 309.

[3] Nr. 56. *Forma promocionis aliquorum ad alcioris condicionis gradus.* Archiv f. ö. G. XIV, 327.

[4] Nr. 57. A. a. O. S. 327. 328.

folgen, soweit das Landrecht eine Aufforderung hiezu bietet. Darnach bedurfte es einmal der Hausgenossenschaft, um Recht zu sprechen, wenn die höchsten irdischen Güter angegriffen wurden, wenn über eine Klage zu urtheilen war, die dem Beklagten an das Leben, die Ehre oder das Eigen ging.

> *Es soll auch* — bestimmt der Entwurf einer Landesordnung, §. 8[1] — *kain man gen dem andern kain urtail geben noch kain volig tůn, er sei sein hausgenosse oder sein über genosse das Im an sein leben oder an sein ern oder sein aigen gee.*[2]

Mit Rücksicht auf die Dienstmannen bedeutete der Satz nach oben, dass Angehörige dieses Standes nicht den Beruf hatten mitzusprechen und mitzuhandeln, wenn im Landtaiding über eine der genannten Klagen wider einen Grafen oder freien Herrn Recht zu sprechen war. An einer späteren Stelle freilich, in §. 52:

> *Wir seczen vnd gepieten das die dienstman des landes wol vrtail vnd volge*[3] *mugen getun vmb alles das aigen, das in diesem land ist, es sei der bischof, der abt, der bröbst, der graven oder freien.*[4]

wurde bei Klagen um Eigen allerdings das Gegentheil festgesetzt, was mindestens zeigt, dass die Dienstmannen bestrebt waren, wenn auch nur schrittweise, die Hausgenossenschaft mit den Freien des Landes zu erwerben.

Nach der anderen Seite lag sodann in obigem Satze ausgesprochen, dass, wenn es sich in einem der vorbenannten Fälle um ein Urtheil wider einen Dienstmann handelte, die Ritter des Landes nicht mitzureden und mitzustimmen berechtigt waren.

---

[1] Was für die oberen Stände übrigens auch schon Art. 1 der Rechtsaufzeichnung (= §. 1) in den Worten: *vnd vor seinen hausgenossen in offner schrann antwurten,* ausgesprochen war.

[2] Statt *gee* steht in der Handschrift und bei Hasenöhrl: *oder an sein lehen.* Vermuthlich hatte der Schreiber in Gedanken *oder an sein* nochmals geschrieben, und setzte dann für *gee: lehen,* ohne dass freilich damit der Satz ein Ende fand, da das Zeitwort bereits übergangen war.

[3] Unrichtig in der Handschrift und bei Hasenöhrl: *volgen.*

[4] Die weiteren Worte: *oder die grafschaft süllen bei irer alten gewonhait beleiben,* sind, wie ich glaube, dahin zu bessern: *aber d. g. s. b. i. a. g. b.*

In diesem Sinne wurde noch in dem 1277 beschworenen Landfrieden festgesetzt, dass man den Ungehorsam im Falle eines Aufgebotes zur Verfolgung eines Friedensbrechers: *sol rihten gen einem dienstmanne nach der lantherren rat, gegen den steten vnd gegen rittern vnd den chnappen nach der herren rât, die des landes rat gesworen habent, vnd nach der stet, der ritter vnd der chnappen rât, als man danne enein wirt.* Indess müssen die Ritter doch noch im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts trotz ihrer Ungenossenschaft die Rechtssprechung über Dienstmannen an sich gebracht haben, wie die Beschwerde der Letzteren beim Herzog im Jahre 1296 beweist. Unter den auf dem Tage zu Triebensee formulirten Klagen und Forderungen befindet sich auch die:

rîtaer und knehte hât man baz,
danne uns allen liep sî;
dâ von sint sie gar ze vrî.
gebt uns gên in bezzer reht.
er sî rîter er sî kneht
unser reht sol für gên.
sie suln niht mit rehte stên
gên uns in der schrannen.
an den dienstmannen
urteil und vrâge[1] *sol gelîgen*
von den armen sî geswigen.
ja mach wir durch des landes êr
iu der dienstman dester mêr,
daz sie der urteil uns gestên.[2]

Weiter bedurfte es schon zur Anstellung einer Klage, die dem Gegner an das Leben oder die Ehre oder sein Eigen ging, der Hausgenossenschaft mit demselben, sofern mit der Klage eine kampfliche Ansprache sich verband.[3] Bei dem Einwand der Ungenossenschaft des Klägers musste vorab über die Standesfrage nach dem Zeugniss der Nachbarn entschieden werden.

---

[1] Statt *volge?* oder *sage?*

[2] Helbling IV, 760—773.

[3] Ueber die kampfbedürftigen und kampfwürdigen Klagen s. Siegel, Geschichte des d. Gerichtsverfahrens I, S. 123 ff., S. 202 ff. Unger, Der gerichtliche Zweikampf S. 23.

Wo ain man gen dem andern kemphlich spricht auf seinen leib oder auf sein er oder auf sein aigen und der antwurter gicht, er sei sein hausgenoss nicht . . . und der clager hinwider gicht, er sei sein hausgenoss wol . . . man sol ir umbsessen darumb fragen, die nagsten und die pesten und die ir hausgenossen sind, daz die sweren und sagen bei dem aide, was in umb ir edel kunt und ze wissen sei, und richt dann nach der sag als recht ist nach des landes gewonhait.

Ich bemerke, dass der Eingang dieses Artikels 56 in sämmtlichen Handschriften der Rechtsaufzeichnung fehlerhaft, richtig nur in dem Wiener Codex (§. 67), welcher den Entwurf einer Landesordnung enthält, überliefert und darnach im Vorstehenden mitgetheilt ist. Die Mehrzahl jener Handschriften, welchen Hasenöhrl in seiner Ausgabe S. 240 mit Unrecht gefolgt ist, begeht nämlich den Fehler, dass sie nach *kemphlich spricht* die Worte *oder spricht* einfügen, was einen durchaus unrichtigen Sinn gibt, indem hiernach der Höhergeborne der Verpflichtung schlechthin enthoben gewesen wäre, einem Ungenossen in den wichtigsten Fällen Recht zu geben, während er, wie auch die übrigen Zeugnisse des deutschen Rechtslebens[1] darthun, nur gegen die kampfliche Ansprache eines unebenbürtigen Gegners gesichert sein sollte. Die sonst beste Handschrift aber, die Hohenfurther, lässt gleich dem Wurmbrandschen Manuscripte, auf welchem der Ludewig'sche Druck beruht, überdies das Wort *kemphlich* aus, so dass der Artikel anhebt: *wo ain man gen dem andern spricht oder spricht auf seinen leib etc.*, was gar keinen Sinn gibt.

Da die Nachbarn, welche in dem eben besprochenen Falle über die Standesfrage der streitenden Theile vom Richter zu vernehmen waren, *ir hausgenossen* sein mussten, so ist damit zugleich das Erforderniss der Ebenburt für die eidliche Aussage über das, was von einem andern kund und wissentlich ist, dargethan, was übrigens ausserdem noch bei der Frage nach schädlichen Leuten ausdrücklich hervorgehoben wird.

Es sol auch niemant gen dem andern sagen, er swer ee ainen aid und sag denn bei dem aid, daz im kund und gewissen

---

[1] S. Göhrum, Geschichtl. Darstellung der Ebenbürtigkeit I, 264—270.

sei und sol auch niemant gen dem andern sagen, er sei sein hausgenoss oder sein übergenoss.[1]

Und was für eine eidliche Aussage verlangt wurde, war nicht weniger für einen Zeugeneid nothwendig, womit einer der Gegner im Streite den Beweis seiner Behauptung führen durfte.[2] Auch Zeugen mussten mindestens Genossen sein, und zwar bald des Beweisführers, bald des Gegners, je nachdem das Beweisthema zu Gunsten jenes oder zum Nachtheile dieses lautete.

So heisst es von einer dreissigjährigen ruhigen Gewere an Eigen, *daz er erzeugen mag mit zwain unversprochen mannen, die des hausgenossen sind, der das aigen hat,*[3] ferner von einer zwölfjährigen stillen Gewere an einem Lehen, *mag er das beweren mit zwain unversprochen mannen, die sein hausgenossen sind.*[4] Behauptet endlich Einer ein einzelnes Lehen von einem Herrn zu haben, und dieser läugnet es, *so sol er* (jener) *es bewern mit seinen hausgenossen.*[5]

Andererseits heisst es, wenn der Sohn seinen Vater auf Rath und mit Hilfe von dessen Dienstmannen oder Eigenleuten freventlich angreift: *erzeuget das der vater vor seinem richter auf si mit iren genossen oder mit übergenossen,*[6] und wenn Einer als meineidiger Zeuge sein oder Jemanden an seinen Leib oder seine Ehre sprechen will: *den sol man ze recht widertreiben mit siben . . . die sein hausgenossen oder sein übergenossen sein.*[7]

Verschieden von dem Zeugeneid war der Schwur der Eidhelfer, mit dem sich ein Beklagter bereden mochte; aber auch für die Eidhelfer wurde mindestens Hausgenossenschaft mit dem Hauptschwörenden erfordert. Wem an sein Leben oder an seine Ehre gesprochen wird, sagt Art. 5 (= §. 4), dem *sol man nennen ain und zwainczig seiner genossen und seiner übergenossen, und sol sih daraus bereden nach lanndes gewonhait, als recht ist.*

---

1 Art. 16 = §. 70.

2 Göhrum a. a. O. I, S. 271—287, scheidet die beiden völlig verschiedenen Beweismittel nicht.

3 Art. 27 = §. 18.

4 Art. 37 = §. 28.

5 Art. 34 = §. 31.

6 Art. 66 = §. 85.

7 Art. 69 = §. 89.

Eine Anwendung des Satzes von der nothwendigen Hausgenossenschaft der Eidhelfer enthält ferner der Vertrag Albrechts mit dem Stifte Passau bezüglich des Strassenfriedens vom Jahre 1281, wenn es hier heisst: *swer dehaines schaden bezigen wirt, lovgent er, so sol er gerihten vnd sich des schaden bereden mit zwain zu im siner genozzen, er si dienstman, choufman oder gebovr.* [1]

Nach österreichischem Rechte spielte auch bei einer widerrechtlichen Handlung, welche übrigens nur von einem Edelmanne verübt werden konnte, die Hausgenossenschaft eine Rolle. Eine Heimsuchung war nur zwischen Hausgenossen oder — was hier eigenthümlich ist — seitens eines Untergenossen möglich, während der Ueberfall durch einen Höhergeborenen nicht unter den Begriff dieses Verbrechens fiel. Dies ergibt sich aus den Worten, mit welchen Artikel 54, beziehungsweise §. 68, anhebt:

> *Welch edelman seinen hausgenossen oder seinen übergenossen heimsücht.* [2]

Bei dem innigen Zusammenhange, der zwischen Stand und Grundbesitz waltete, gab es endlich eine dingliche Hausgenossenschaft. Mit Rücksicht auf Eigen und dessen Erwerb durch Kauf oder Erbfolge galt der Satz:

> *Es sol auch niemant dhaines aigens erb sein und auch kauffen, er sei des aigens hausgenoss;* [3]

und eine Anwendung dieses Satzes findet sich, mit Beziehung auf freies Eigen, zum Nachtheile des Dienstmannenstandes gemacht in dem bereits erwähnten Rechtsstreit um die Burg und das Gut Hörnstein. *Eciam non habent* — fuhr der Bischof von Freising, nachdem er den Rechtssatz geltend gemacht,

---

[1] OUB. III, 533.

[2] Diese Besonderheiten in dem österreichischen Begriffe der Heimsuchung sind bis jetzt nicht hervorgehoben worden. Vgl. Osenbrüggen, Der Hausfrieden S. 60 ff.; Alamanisches Strafrecht S. 357 ff.; Das Strafrecht in Kaiser Ludwigs Rechtsbuch, Krit. Vierteljahresschrift VIII, S. 153 ff.

[3] Art. 19 = §. 14. Vgl. auch Art. 44 (§. 25): *Ist es aber aigen, so sullen si es haben von den, die des aigens hausgenossen sind und die des aigens nagsten erben sind.* — Dass die Bürger der Neustadt von König Rudolf 1277 das Recht erhielten: *ut a ministerialibus et militibus ac ab aliis quibuscumque comparare valeant proprietates et feoda et easdem legitime possidere,* Winter, Urkundl. Beiträge S. 35, mag hier angemerkt werden.

dass die Kinder der ärgeren Hand folgen und die Gegnerin daher dem Stande der Ministerialen angehöre, in seiner Darlegung fort — *nec debent habere ius vel accionem in prediis seu proprietatibus, que ab antiquo respiciebant solummodo homines libere condicionis, hoc est quod vulgo vocatur vreizaygen,* um zu nachstehender Schlussfolgerung zu gelangen: *Unde cum dicta domina O. de Potendorf nata sit de viro ministeriali terre, quamvis de matre libera et nobili, non potest nec debet capax esse castri et predii Herrantstein, ut puta, cum non sit compar ejusdem predii, quod vulgariter dicitur vreizaygen. Quare dicta O. de Potendorf et sui heredes nomine matris et avie non possunt nec debent de iure possidere et impetere dictum predium.*

Beiträge zur älteren Geheimschrift der Slaven.

Von

Prof. **Emil Kałužniacki.**

Ich habe bei Gelegenheit einer Reise, die ich im Sommer vorigen Jahres absichtlich zu dem Zwecke unternahm, um die im Kloster Putna (bei Radautz in der Bukowina) aufbewahrten slavischen Handschriften kennen zu lernen, sub Nr. 576 ein vom Mönche Eustathius zwischen 1510—1515 geschriebenes,[1] aus sechs ungleichen Bänden bestehendes griechisch-slavisches Irmologion gefunden, das für den ersten Eindruck bis auf die in rumunischen Klöstern auch heute noch üblichen griechischen Gesangnoten nichts Besonderes zu bieten schien. Bei näherer Prüfung zeigte es sich aber, dass der I. Band dieses Irmologions (nach dem Inventar ist es fälschlich der VI.) eine Reihe von Kryptogrammen enthält, die mit den bis jetzt bekannten[2]

---

[1] Dies ist zunächst aus der weiter unten sub. lit. E. e. folgenden, sowie aus der am Ende des letzten Bandes dieses Irmologions befindlichen Inschrift zu ersehen, die also lautet: Сїѫ кнїгѫ исписс[а] монах[ъ] Еѵстаѳїе, протоѱалтъ Пѹтнои, в[ъ] л[ѣ]то ҂зкг, м[ѣ]с[ѧ]ца Аѵг[ѹста].

[2] Vergl. diesbezüglich: K. Kałajdovič, Русскій Вѣстникъ, XIV. S. 105—108; P. Köppen, Списокъ русс. памятникамъ, служащимъ къ составленію исторіи художествъ и отеч. палеографіи, S. 105—113 und S. 121; derselbe, Библіографич. Листы, S. 292; A. Vostokov, Описаніе русс. и словен. рукописей Рум. Музеума, S. 2, 155, 167, 255, 462, 470, 544—545, 685 und a. a. O; A. Gorskij und K. Nevostrujev, Описаніе слав. рукописей Москов. Сvнод. библіотеки, I. 219, I. 221, I. 280, I. 292—293, I. 326, II. 1. 73, II. 2. 33, II. 2. 187, II. 2. 320, II. 2. 450; Bischof Sava, Указатель для обозрѣнія Москов. патріарш. библіотеки², S. 207; A. Popov, Дипломатич. тайнопись временъ царя Алексѣя Михайловича, in den Записки С. Петерб. археолог. общества, V. S. 152—162, перечень засѣданій, S. 124—127; derselbe, Русс. посльство въ Польшѣ въ 1673—1677 годахъ, S. 267—276;

grösstentheils nichts Gemeinsames haben und mir daher, sofern sie die Grenzen unserer Kenntniss von der älteren Geheimschrift der Slaven bedeutend zu erweitern vermögen,[1] vollkommen geeignet zu sein schienen, den Gegenstand einer besonderen Besprechung zu bilden. Sie zerfallen in fünf Kategorien:

A. in solche, die durch blosse Umstellung der gewöhnlichen cyrillischen Buchstaben gebildet werden;

B. in solche, die aus blossen glagolitischen Buchstaben mit Beibehaltung der ihnen zukommenden alphabetischen und phonetischen Geltung bestehen und daher nur insofern als Kryptogramme angesehen werden können, als die Glagolica im XVI. Jahrhundert bei den süd-östlichen Slaven thatsächlich aus dem Gebrauch getreten war;

C. in solche, die aus besonderen, von Eustathius selbst construirten Schriftzeichen bestehen;

D. in solche, die auf Verbindung und nachträglicher Summirung zweier relativ niedrigerer Zahlzeichen zu einem relativ höheren Zahlzeichen beruhen;

A. Piskarev, Собранie Рязанской старины, in den Записки С. Петерб. археолог. общ., VIII. S. 306 folg.; A. Artem'jev, Разгадка старинной анаграммы, помѣщенной къ житiю св. Александра Невскаго, ibid., IV., перечень засѣданiй, S. 140—143; A. Pypin, Матерiалы для слав. палеографiи изъ описанiя Румянц. М., in den Ученыя Записки 2. отдѣл. И. А. Н., II. S. 53—58; P. Ławrovskij, Старо-русское тайнописанie, veröffentlicht in den Древности, труды Москов. археолог. общ., III. 1. S. 29—55; J. Sreznevskij, Замѣчанiя о русс. тайнописанiи, in den Записки И. А. Н., XIX. S. 235—242; V. S. Karadjić, Даница pro 1826, S. 10 und 20; F. Miklosich, Monumenta serbica, spect. hist. Serbiae etc., S. 19; Gj. Daničić, Гласник српског ученог друштва, XI. S. 169—180; S. Novaković, Прилози к историји српске књижевности, Гласник, XXV. (bezw. VIII.) S. 24—26 u. A.

[1] Reiches, bis jetzt unedirtes kryptographisches Material ist übrigens auch in den Handschriften des Undolskij und des Piskarev (gegenwärtig in der Bibliothek des Öffentlichen Museums zu Moskau befindlich) vorhanden, sowie in Handschriften anderer, sowohl russischer als südslavischer Collectionen. Als eine ganz besondere kryptographische Merkwürdigkeit soll aber der Chronograph genannt werden, der im Jahre 1650 zu Vrchobreznica bei Plewlje in der Herzegowina bewerkstelligt wurde und nach S. Singer's Mittheilung (vergl. Kroatische Revue pro 1882, 2. S. 111) durchwegs mit einer noch ungelösten bosnischen Tarabera geschrieben ist.

E. in solche, deren ganzes Geheimniss lediglich auf der ungewöhnlichen figuralen Anordnung der sub lit. A, B und C namhaft gemachten Schriftzeichen beruht.

Die Kryptogramme der 1. und 4. Kategorie sind als bekannt, die Kryptogramme der 2., 3. und 5. Kategorie hingegen als solche anzusehen, die erst jetzt zur öffentlichen Kenntniss gelangen.

A. Kryptogramme der 1. Kategorie.

Die Kryptogramme der 1. Kategorie zerfallen je nach dem Schlüssel, der hiebei zur Anwendung kommt, in zwei Abtheilungen:

a. in solche, die den sogenannten taraberischen;

b. in solche, die den sogenannten griechischen Schlüssel befolgen.

a. Der taraberische Schlüssel.

Der taraberische[1] Schlüssel besteht, zumal die Vocale und übrigens auch die aus dem Griechischen entlehnten Consonantenverbindungen: ѯ, ѱ und ѳ, sowie der Buchstabe ѕ unverändert bleiben, aus folgenden zwei Consonantenreihen:

1. Reihe: б в г д ж з к л м н
2. Reihe: щ ш ч ц х ф т с р п

Die Benützung dieses Schlüssels geschieht auf diese Weise, dass man die Buchstaben der oberen Reihe durch die der unteren und viceversa die Buchstaben der unteren Reihe durch die der oberen ersetzt, die Vocale dagegen, sowie die Buchstaben ѯ, ѱ, ѳ und ѕ unverändert lässt.

Beispiele des taraberischen Schlüssels[2] kommen bei Eustathius auf S. 45, 96, 103, 109, 141, 203, 211, 232, 233, 237, 246, 251, 264, 286, 301, 316, 335 vor.

Zu den bemerkenswertheren gehören:

---

[1] Ueber die Bedeutung dieses Wortes vergl. speciell Sreznevski, l. c., S. 238.

[2] Nach Lavrovskij (bezw. Melnikow), l. c., S. 30, wäre der taraberische Schlüssel so sehr Gemeingut der russ. Razkolniken geworden, dass sie sich seiner sogar im mündlichen Verkehr bedienen.

Auf S. 141.

лѣи|цώлкωйпω памеге|лѧ|ȃтлиѽпь елкь|щысьчам'лты|ӥ|чы́м'лты = съй дωстωйнω нареце сѧ аксиωнь; есть бынльгаρ́скы и гыρ́чскы = Dieses Dostojno heisst ἄξιον; es ist da in bulgarischer und griechischer Sprache.

Auf S. 233.

ѕцѐ|ногйпаек|лѧ|тмакирεсε = ѕде починает[ь] сѧ кратимеле = Hier beginnt das κράτημα.

Auf S. 237.

то́педь|тмакиρȣ|лше́коρȣ|лѣщомȣ|нмѣшесинтѐρȣ|ѐχε|па лѫцинби = конець кратимȣ светомȣ съборȣ прѣвеликомȣ, еже на сѫдищи = Ende des κράτημα zu Ehren der heiligen und grossen Versammlung, die stattfinden wird am Tage des jüngsten Gerichtes.

Auf S. 246.

лкмᷖ͠а|лк͠ȣ|і҇ѿапȣ = ст[и]χ[и]ρа с[вѧ]тȣ Іωанȣ = Στιχηρόν zu Ehren des heiligen Johannes.

Auf S. 251.

лкᷖ͠и|ш͠еᷢ анкóρь = стиχ[ъ] в[ъс]ем[ъ] ап[ос]т[ол]омь = Στίχος zu Ehren aller Apostel.

Auf S. 316.

лкижемѧ̀ лшекоρȣ|че́ѿм'чїю̀|й|нмѣлше́кѣи|щώчомóцнди = стиχера светомȣ Гεωρ́гїю и прѣсветѣй богородици = Στιχηρόν zu Ehren des heiligen Georgius und der allerheiligsten Mutter Gottes.

Auf S. 335.

лкм͠ᵡа|н͠кѣи|нама́лгешᷥ = ст[и]χ[и]ρа с[вѧ]тѣи Параскеви = Στιχηρόν zu Ehren der heiligen Paraskeva.

b. Der griechische Schlüssel.

Der griechische Schlüssel hat nach Montfauconius, Palaeographia graeca, S. 286 (vergl. auch S. 288 und 336), folgende Gestalt:

α = θ	η = β	ν = ν	τ = ψ
β = η	θ = α	ξ = μ	υ = χ
γ = ζ	ι = ϙ	ο = λ	φ = φ
δ = ς	κ = π	π = κ	χ = υ
ε = ε	λ = ο	ρ = ϡ	ψ = τ
ζ = δ	μ = ξ	σ = ω	ω = σ

Da jedoch die Schriftzeichen η und ϡ im cyrillischen Alphabet nicht vorkommen und griechisch β wie в lautet, und weil andererseits das specifisch slavische Alphabet um eine Reihe von Buchstaben reicher ist als das griechische, so musste Eustathius, als er daran ging, den hier vorliegenden griechischen Schlüssel[1] für seine Zwecke zu verwerthen, an demselben einige Modificationen vornehmen, die sich kurz[2] folgendermassen charakterisiren lassen:

1. es wurde das griechische β durch в, η durch и, ϡ durch ц und ϙ durch ї ersetzt;

2. es wurden in die voranstehende griechische Buchstabenreihe auch die specifisch slavischen Elemente jedoch so eingefügt, dass sie nach Analogie des griechischen ε, ν und φ unverändert blieben;

3. es wurde die in cyrillischen Handschriften und Drucken sehr häufig vorkommende Ligatur ѿ durch $\overset{\text{ѱ}}{\text{с}}$ = $\overset{\text{ѱ}}{\text{с}}$ = $\overset{\text{т}}{\text{ѡ}}$ vertreten.

Der von Eustathius ins Slavische übertragene griechische Schlüssel hatte somit folgende Gestalt:[3]

---

[1] Er wurde von mir mit dem Namen des griechischen vornehmlich aus dem Grunde bezeichnet, weil er bei den mittelalterlichen Schreibern der Griechen die meiste Verbreitung hatte und weil er auch bei seiner Uebertragung ins Slavische diesen seinen ursprünglichen Charakter beibehielt.

[2] Ich muss jedoch sowohl in Betreff dieses, als auch in Betreff der übrigen hier in Rede stehenden kryptographischen Schlüssel ganz ausdrücklich bemerken, dass sie im Buche des Eustathius nicht etwa fertig vorliegen, sondern auf Grund der einschlägigen Kryptogramme erst errathen werden mussten.

[3] Andere, von der hier angegebenen abweichende Uebertragungen dieses Schlüssels vergl. bei Daničić, l. c., S. 171 folg.; Lavrovskij, l. c.. S. 34—43; Sreznevskij, l. c., S. 236 folg.

а = ѳ	ї = ї	ѹ = ̇х	ы = ы
б = б	к = п	ф = ф	ь = ь
в = н	л = о	х = ѹ	ѣ = ѣ
г = з	м = ѯ	ѡ = с	ꙗ = ꙗ
д = ѕ	н = н	ѿ = ѱ с	ю = ю
є = є	о = л	щ = щ	ѧ = ѧ
ж = ж	п = к	ц = р	ѫ = ѫ
з = г	р = ц	ч = ч	ѯ = м
ѕ = д	с = ѡ	ш = ш	ѱ = т
и = в	т = ѱ	ъ = ъ	ѳ = а

Der Sinn dieses Schlüssels liegt auf der Hand: kryptographisches а = gewöhnlichem ѳ; kryptograph. б = gew. б; kryptograph. в = gew. н; kryptograph. г = gew. з u. s. w.[1]

Wenn man aber bedenkt, dass laut dem hier vorliegenden Schema die meisten Buchstaben zweimal vorkommen oder unverändert bleiben, und dass somit das kryptographische Wesen des von Eustathius modificirten griechischen Schlüssels auf der gegenseitigen Vertretung von nur 22 Buchstaben beruht, so könnte man an die Stelle dieses weitläufigen und viel zu umständlichen Schemas[2] ein anderes setzen, das analog dem taraberischen Schlüssel aus folgenden zwei Reihen bestünde:

1. Reihe: а в г д к л м р с т ѹ
2. Reihe: ѳ н з ѕ п о ѯ ц ѡ ѱ х

Der griechische Schlüssel kommt in dem Irmologion des Eustathius auf S. 96, 103, 109, 139, 205, 210, 262, 283, 305 und 313 zur Anwendung.

Auf S. 96 erscheint er überdies in Verbindung mit dem taraberischen und auf S. 103 und 109 in Verbindung mit dem taraberischen und dem sub lit. C. b. erklärten Schlüssel.

Ich hebe speciell folgende Beispiele hervor:

---

[1] Ich will jedoch bemerkt haben, dass die Schriftzeichen ѧ und ѫ sowohl hier, als auch in den nachfolgenden Tabellen und Beispielen in der Regel die Bedeutung eines ꙗ haben, sowie dass Consonanten, die für Vocale fungiren, in der Regel mit einem Acut oder Gravis versehen werden.

[2] Was von diesem, gilt selbstverständlich auch von dem voranstehenden griechischen Schema. Auch dieses Schema lässt sich nach Weglassung der Buchstaben ε, υ und φ, die unverändert bleiben, in zwei, aus je 12 Buchstaben bestehende Reihen zusammenfassen, die also lauten:

1. Reihe: α β γ δ ι κ λ μ ρ σ τ υ
2. Reihe: θ η ζ ς ϛ π ο ξ ϡ ω ψ χ.

Auf S. 96.

лѣн ¦ жемоѵшить | ѧчѧ́фопь ¦ ӥлнӥла ¦ ѕеѯѐѡнѣпь ¦ енѡѱоѱвѐ | ѱ ¦ кѵ̆ѱне = съй херовикь Агатонь исписа || деместикь Євстатие ѿт[ъ] Поутна = Diesen cherubinischen Gesang von Agathon hat Eustathius, Domesticus des Klosters Putna, geschrieben.

Auf S. 210.

не ¦ цсжеѡѱ[и]л ¦ оѵис ¦[1] = на рождест[в]ѡ Х[ристо]вѡ = Am Tage der Geburt Christi.

Auf S. 283.

нъ | ѱѫже ¦ кцѳ́гнѣпь | = въ тѫжде праздникь = An dem nämlichen Feiertag.

Auf S. 305.

планерь ¦ пцѳ́ѱвѯх́ ¦ ѡнѐѱсѯх | ї́санх ¦ ѡхчѳнѡпсѯх [2] = конець кратимоу светѡмоу Iѡаноу соучавскѡмоу = Ende des κράτημα zu Ehren des heiligen Johannes von Sučava.

Auf S. 313.

ѡѱвоѵсце ¦ бсцсѕвчнѫ = стихера б[ог]ѡрѡдичнѫ = Στιχηρόν zu Ehren der heiligen Mutter Gottes.

B. Kryptogramme der 2. Kategorie.

In Betreff der Kryptogramme der 2. Kategorie wurde schon oben die Bemerkung gemacht, dass sie nur insoferne als solche angesehen werden dürfen, als zu der Zeit, da Eustathius sein Irmologion schrieb, die Glagolica im Südosten des slavischen Gebietes schon längst aus dem praktischen Gebrauche getreten war und sie daher für diejenigen, die mit ihr

---

[1] Im zweiten Worte dieses Kryptogramms hat Eustathius unter dem Einflusse des taraberischen Schlüssels х statt ж gesetzt und и nach ѱ weggelassen: ich habe beide Versehen brevi manu ausgebessert.

[2] Auch hier wurde im ersten Worte das richtige р durch das taraberische д und in dem darauffolgenden Kryptogramm das richtige н durch das tarab. п ersetzt, was ich, um Irrungen vorzubeugen, gleichfalls brevi manu verbesserte.

nicht vertraut waren, thatsächlich die Bedeutung einer geheimen, ohne einen entsprechenden Schlüssel gar nicht verständlichen Schrift hatte.

Die Zahl der von Eustathius gebrauchten glagolitischen Buchstaben beläuft sich auf 23, die also lauten: Ⰰ = а; Ⰱ = б; Ⰲ = в; Ⰳ = г; Ⰴ = д; Ⰵ = є; Ⰻ = и und ї; Ⰺ = и und ї; Ⰽ = к; Ⰾ = л; Ⰿ = м; Ⱀ = н; Ⱁ = о; Ⱂ = п; Ⱃ = р; Ⱄ = с; Ⱅ = т; Ⱆ = оу; Ⱈ = χ; Ⱋ = щ; Ⱎ = ш; Ⱏ = ъ [bezw. ь]; Ⱑ = ѣ [bezw. = ꙗ].

Ich muss jedoch ganz ausdrücklich bemerken, dass die hier vorliegende Gestalt der glagolitischen Buchstaben aus Šafařík's Památky hlaholského písemnictví entlehnt ist, während die authentischen, von Eustathius selbst herrührenden glagolitischen Buchstaben eine etwas abweichende Form haben.

Von Ligaturen kennt Eustathius blos jene für в + о, welche Ligatur bei ihm die Form ⰂⰑ hat.

Die glagolitischen Kryptogramme befinden sich auf S. 90, 108, 121, 132, 213, 260, 288, 306 und 330.

Auf S. 90 erscheinen glagolitische Buchstaben in Verbindung mit dem sub lit. C. a. erläuterten Schlüssel.

Beispiele:

Auf S. 108.

ⰔⰟⰋ | ⱈⰵⱃⱆⰲⰹⰽⱏ | ⰲⱅⱁⱃⰹⰻ | ⰳⰾⰰⱄⱏ = съй χєроѵвикъ вторий гласъ = Dieser cherubinische Gesang[1] wird nach der zweiten Stimme gesungen.

Auf S. 121.

ⰔⰟⰋ | ⱈⰵⱃⱆⰲⰹⰽⱏ | ⰵⱄⱅⱏ | ⰳⰾⰰⱄⱏ | ⱂⰵⱅⰹⰻ = съй χєроѵвикъ єстъ гласъ пєтий = Dieser cherubinische Gesang geht nach der fünften Stimme.

Auf S. 213.

ⱀⰰ | ⰱⰾⰰⰳⱁⰲⱑⱋⰵⱀⰹⰵ = на благовѣщєнїє = Am Tage der Verkündigung.

[1] In Betreff der hier vorkommenden liturgischen Ausdrücke vergl. speciell Du Cange, Glossarium ad scriptores med. et inf. graecitatis a. v. O.

Auf S. 288.

Ꝑ+ | ꝎЬÁⱲЭꝐꝸЭ̀ = **на срѣтенне** = Am Tage der Begegnung.

C. Kryptogramme der 3. Kategorie.

Aehnlich wie die Kryptogramme der 1. zerfallen auch jene der 3. Kategorie in zwei Abtheilungen:

a. in solche, die mittelst des Schlüssels ʌ;

b. in solche, die mittelst des Schlüssels ʌ gebildet werden.

a. Der ʌ-Schlüssel.

Der ʌ-Schlüssel besteht aus nachstehenden Figuren:

ʌ = а	ϒ = і	Ͳ = т	ɗ = ь
δ = б	Ϫ = к	∿ = оу	ʑ = ѣ
∫ = в	ꝺ = л	⊢ = х	K = ю
Ⅎ = г	ʎ = м	ƅ = ѡ	A = ѧ
Ω = д	Ɣ = н	ɤ = ц	Π = ѫ
Ɛ = є	Œ = о	ɣ = ч	∫ = ѱ
⏀ = ж	Л = п	Ӊ = ш	ϴ = ѳ
Ⱬ = з	ʔ = р	ʚ = ъ	
Ӿ = и	ઠ = с	Ⱡ = ъı	

Schaut man sich diese Figuren etwas näher an, so wird man sofort gewahr, dass sie fast insgesammt auf dem cyrillischen Alphabet basiren und sich zu ihm in einem ähnlichen Verhältniss befinden, wie die von Montfauconius, Palaeographia graeca, S. 286, Alinea 5 und 6, angeführten zum griechischen. Da jedoch die äussere Form derselben von den von Montfauconius aus griechischen Handschriften entlehnten wesentlich verschieden ist, so werden wir wohl kaum irre gehen, wenn wir annehmen, dass, obschon nicht die Idee, so doch die graphische Construction dieser Figuren dem Eustathius gehöre. Und dies umsomehr, als uns bis jetzt keine einzige Handschrift bekannt ist, in der kryptographische Figuren von der Art wie die soeben angezogenen oder wie die weiter unten sub lit. b. angeführten vorhanden wären.

Der ʌ-Schlüssel lässt sich speciell auf S. 15, 29, 39, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 71, 85, 90, 100, 202, 208, 253, 281, 295, 322 und 326 belegen.

Beispiele:

Auf S. 15.

ⰰⰾⰰⰾⰳⰰⰿ | ⱅⱁⰲ | ⰰⱃⱈⰻⱄⱅⰵⱃⱁⰲ | ⱈⱁⱃⱁⰲ = Ἄλαγμα (wohl für ἀλάλαγμα) τοῦ ἀρχιστέρου. χόρου.

Auf S. 53.

ⰸⰴⰵ | ⱂⱁⱍⰹⱀⰰⰵⱅ | ⱄⰰ | ⱂⱃⱁⰽⰹⰿⰹⱀⰹ | ⱂⱃⱑⰸⱏ | ⱀⰵⰴⱑⰾⰹ = **зде почннает[ь] сѧ прокимни прѣзь недѣли** = Hier beginnen die προκείμενα für die Dauer der ganzen Woche.

Auf S. 85.

ⰸⰴⰵ ⱂⱁⱍⰹⱀⰰⰵⱅ | ⱄⰰ | ⰰⰾⰹⰾⱆⰻⰰⱃⰵⰾⰵ = **зде почннает[ь] сѧ алнлоуиıареле** = Hier beginnt das ἀλληλουϊάριον.

Auf S. 90.

ⱄⱏⰹ | ⱈⰵⱃⱆⰲⰹⰽⱏ | ⱀⰰⱃⰵⱍⰵⱀⰹⰵ | ⰽⱁⱃⱁⱀⰹ = **сьй хероувикъ || нареченїй корони** = Dieser cherubinische Gesang heisst χορώνη.

Auf S. 100.

ⱅⰲⱁⱃⰵⱀⰹⰵ | ⰰⰳⰰⰾⰹⰰⱀⱁⰲⱁ = **творенїе Агалиıаново** = Werk des Agalion.

Auf S. 202.

ⰲⱏ | ⱀⰵⰴⰵⰾⱑ | ⱚⱁⰿⰹⱀⰰ = **въ неделѣ Ѳомина** = Am Sonntag des [heiligen] Thomas.

Auf S. 208.

ⱀⰰ | ⰲⱏⰸⰴⰲⰹⰶⰵⱀⰹⰵ = **на въздвиженїе** = Am Tage der Erhebung (bezw. der Auffindung) des heiligen Kreuzes.

Auf S. 281.

ⱄⱅⰹⱈ | ⱀⰰ | ⱃⱁⰶⰴⰵⱄⱅⰲⱁ | ⱈⱃⰹⱄⱅⱁⰲⱁ = **стих[ъ] на рождь-ст[в]о Христово** = Στίχος am Tage der Geburt Christi.

Auf S. 322.

ⱄⰹⰰ | ⱄⱅⰹⱈⰵⱃⰰ | ⰵⱄⱅⱏ | ⰱⱁⰳⱁⱃⱁⰴⰹⱍⱀⱑ | ⱀⰰⱃⰵⱍⰵ | ⱄⰰ | ⰿⱁⰾⰵⱀⰹⰵ = **сїа стихера есть бωгородичнѫ; нарече сѧ моленїе** = Dieses στιχηρόν ist zu Ehren der Mutter Gottes; es heisst die Bitte (praecatio).

Auf S. 326.

ꞩᴛ̃ѣᴧ | ꞩᴛ̃ѣᴧⱴ | ⱴⱵⰊѣᴧⱵ = ст[нχ]ѣıра с[вѧ]тωмоу Никωлн = Στιχηρόν zu Ehren des heiligen Nicolaus.

b. Der ᴧ-Schlüssel.

Der ᴧ-Schlüssel enthält genau folgende Figuren:

ᴧ = а	‡ = ї	ᗰ = т	Ƃ = ы
ɛ̇ = б	¢ = к	ȣ = оу	ⅎ = ь
ȝ = в	ᴧ = л	Σ = χ	ꝧ = ѣ
ґ = г	ʊ = м	ɯ = ѡ	К = ю
8 = д	ᴦ° = н	Ш = щ	ґ = ѧ
ȝ = є	♀ = о	Ч = ц	ʙ = ѫ
ж = ж	ᴋ = п	ʊ = ч	ᴍ = ѳ
ꞩ = з	ᵽ = р	ɯ = ш	
ᵣ = н	ε = с	8 = ъ	

Auch dieser Schlüssel basirt im grossen Ganzen auf dem cyrillischen Alphabet, wiewohl zugegeben werden muss, dass ihre gegenseitige Verwandtschaft viel geringer ist als jene zwischen dem cyrillischen Alphabet und dem nächst vorangehenden Schlüssel. Ja, es gibt in dem hier vorliegenden Schlüssel mitunter auch solche Figuren, die (vergl. beispielsweise ᴧ) auf dem glagolitischen und theilweise (vergl. z. B. ¢) auf dem griechischen Alphabet beruhen. Hiezu kommt, dass der hier vorliegende Schlüssel im Vergleiche zu dem nächst vorangehenden sich in gewisser Beziehung als weniger vollständig herausstellt, indem ausser ѯ und ѯ, die auch im ᴧ-Schlüssel fehlen, in dem hier vorliegenden Schlüssel noch das Schriftzeichen für ѱ nicht vorhanden ist. Anstatt dessen ist aber der hier vorliegende Schlüssel um das Schriftzeichen für щ reicher. Auch muss ferner bemerkt werden, dass Eustathius für seine eigene Person an dem ᴧ-Schlüssel ungleich grösseren Gefallen gehabt zu haben scheint als an dem nächst vorangehenden. Denn während er den Schlüssel ᴧ nur 22 mal anwendet, gelangt der Schlüssel ᴧ auf S. 28, 35, 51, 61, 74, 90, 97, 99, 103, 109, 113, 119, 124, 125—127, 154, 201, 207, 232, 233, 245, 258, 271, 274, 275, 278, 291, 306, 207 und 323 — also im Ganzen 30 mal zur Anwendung. Auf S. 125—127 wird der ᴧ-Schlüssel sogar zur Aufsetzung eines ganzen Liedes verwendet.

Beispiele:

Auf S. 51.

ΠꙊϘ | ɾ°ʎ | ƨƐΗƷɾ°ɹ · ƐѰɹ = троп[аръ] на оуспении (sic!) в[огороди]ци = Τροπάριον am Tage der Entschlafung der Mutter Gottes.

Auf S. 61.

ϹϘɾ°ƷѰⅎ | ΗꙊϘϹɹƲɾ°ɹƲ | ɾ°ʎѰʎʎϘ | ΗʎƐʎΗɾ°ϘƲ = конець прокимним[ъ]; нацало пасапном[ъ] = Ende der προκείμενα; Anfang der πασάπνοι.

Auf S. 74.

ƐƂɹ ΠꙊƨƐƎƷΠϘƷ | ƐβΠⅎ | ɾ°ʎ ƐƎƷΠʎβ | ʎƷΠƨꙊⅎɾ°ŧʎ = съи тръсветое сѫть на светаѫ летоургьгїа = Diese τρισάγια sind für die heilige Liturgie.

Auf S. 97.

Ɛƨɹ | ΣƷꙊƨƎɹϹⅎ[1] | ΠƎϘꙊƷɾ°ɹʎ ʎɾ°ʎϰϘɾ°ϘƎʎ = съй херочвикь творенна Агаѳонова = Dieser cherubinische Gesang ist eine Schöpfung des Agathon.

Auf S. 103.

лѣи | жемѹшинть | памегé | ла | кцѣнв | зоѡь | ɹƐΗɹƐʎ ƷƎƐΠʎΠŧƷ | ЛϨƢƬƢꙊʎʎƬʎ | Ʊ | ЛѴƬѴʎ = сьй херѹвикь нарече са || пръви гласъ || испиcа Євстатїе || протоѱалта ѡт[ъ] поутна = Dieser cherubinische Gesang heisst erste Stimme (d. h. wird nach der ersten Stimme gesungen); er wurde von Eustathius, dem Protopsalten von Putna, geschrieben.

Auf S. 109.

Ɛƨɹ | ΣƷꙊƨƎɹϹⅎ | éлкь | иѕьщмáпь | ѱ | ѡѯóѱвпéно = сьй херочвикь || есть изьбрань || ѡт[ъ] асматикѡна = Dieser cherubinische Gesang ist aus dem ἀξιωματικόν entlehnt.

Auf S. 154.

ƸƨƷ | ΗϘƮɹɾ°ʎƷƬ ƐΗ | ʎƷΠƎꙊɾŧʎ | ΗꙊƎϰƨƷƐƎƷШƷɾ°ʎ = здe починает[ь] са летоургїа прѣждесвещена = Hier beginnt die missa praesanctificatorum.

---

[1] In diesem Worte ist der Buchstabe Σ aus Versehen durch ⊢ und in dem Kryptogramme auf Seite 109 durch ⋈ vertreten, was ich brevi manu verbesserte.

Auf S. 201.

[illegible] = въ велнкѫ сѫбѡтѫ = Am Charsamstag.

Auf S. 271.

[illegible] = стнхера светомоу арьхаггелоу Михаилоу = Στιχερόν zu Ehren des heiligen Erzengels Michaël.

Auf S. 291.

[illegible] = ст[н]х[н]ра с[ва]т[о]моу Геѡргїю = Στιχερόν zu Ehren des heiligen Georgios.

Auf S. 307.

[illegible] = начало богородичнамь есть проѳїта велїка = Den Anfang der θεοτόκια macht das grosse πρόθεμα.

Auf S. 323.

[illegible] = ст[нхн]ра с[ва]тымь мач[еннко]мь = Στιχηρόν zu Ehren der heiligen Märtyrer.

D. Kryptogramme der 4. Kategorie.

Der arithmetische Calcul, der den Kryptogrammen der 4. Kategorie zu Grunde liegt, beruht ganz einfach auf dem Umstande, dass die Zahlen im Slavischen ebenso wie im Griechischen durch Buchstaben ausgedrückt werden. Wollte man daher beispielsweise den Buchstaben п (in der Zahlentabelle = 80) auf die hier angedeutete arithmetische Weise ausdrücken, so hatte man in diesem Falle folgende Combinationen zur Verfügung: Man konnte den Buchstaben п entweder durch zwei nebeneinanderstehende und mit einem Titla versehene мм = 40 + 40, oder durch о҃і = 70 + 10, oder durch ѯ҃к = 60 + 20, oder durch н҃л = 50 + 30, oder durch кмк = 20 + 40 + 20, oder durch к҃лл = 20 + 30 + 30 u. s. w. umschreiben. Das Nämliche gilt aber selbstverständlich auch von den übrigen Buchstaben. Auch hier waren die verschiedensten Combinationen nicht nur nicht möglich, sondern

auch zulässig und von den älteren Schreibern der Slaven um so bereitwilliger in Anwendung gebracht, je leichter sie zu handhaben waren. Nur solche Buchstaben, die in der Zahlentabelle kein entsprechendes Aequivalent haben, sowie der Buchstabe а, der als Zahl den Einser repräsentirt, blieben unverändert.

Der arithmetische Schlüssel, sowie er speciell aus den Kryptogrammen des Eustathius zu Tage tritt, bietet folgendes Schema:

а҃ = а	да҃ = є	мл҃ = о	ѯї҃ = о
аа҃ = в	за҃ = и	мм҃ = п	ъ = ъ
б = б	ії҃ = к	рр҃ = с	ь = ь
ва҃ = г	кї҃ = л	рѕї҃ = с	ѣ = ѣ
вє҃ = з	кк҃ = м	ѕї҃ = р	ѫ = ѫ
га҃ = д	лї҃ = м	ср҃ = т	
гв҃ = є	мї҃ = н	ѡр҃ = ц	

Die einschlägigen Kryptogramme sind:

Auf S. 50.

ії҃ мл҃ мї҃ да҃ ѡр҃ь = конєць = Ende.

Auf S. 116.

ср҃ ѕї҃ да҃ ср҃ за҃ | ва҃ кї҃ а рр҃ь = трєти гласъ = Dritte Stimme.

Auf S. 136.

рѕї҃ да҃ га҃ лї҃ за҃ | ва҃ кї҃ а рр҃ь = сєдми гласъ = Siebente Stimme.

Auf S. 206.

мї҃ гв҃ га҃ ѣ кї҃ ѣ | мї҃ ѡр҃ ѫ = нєдѣлѣ ницѫ = нєдѣлѣ пѧтьдєсѧтьницѫ = Am Sonntag der Pentecoste.

Auf S. 219.

аа҃ъ | рр҃ ѫ б мл҃ ср҃ ѫ | кї҃ а вє҃ а ѕї҃ гв҃ аа҃ а = въ сѫботѫ лазарєвѫ = Am Samstag des Lazarus.

Auf S. 241.

ії҃ ѯї҃ мї҃ да҃ ѡр҃ ь = конєць = Ende.

Auf S. 333.

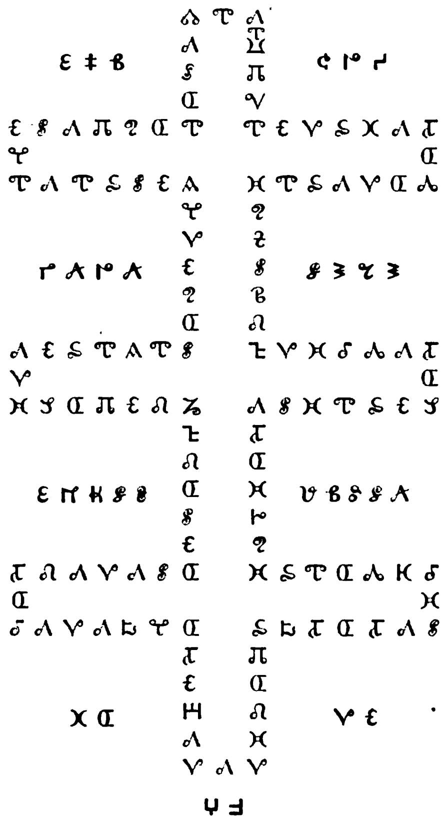
м̃м ҫ̃ї ѣ м̃м ѯ̃ї г̃а м̃л в м̃ї з̃а к̃кь = прѣподобнимь = Den Gebenedeiten.

E. Kryptogramme der 5. Kategorie.

Die Kryptogramme der 5. Kategorie, die, wie gesagt, auf einer ungewöhnlichen figuralen Anordnung der einzelnen Schriftzeichen beruhen, bestehen im Ganzen aus fünf verschiedenen Tafeln.

a. Erklärung der I. Tafel.

Die erste, im Manuscripte auf Seite 28 befindliche Tafel stellt ein dreiarmiges Kreuz dar, das folgende Gestalt hat:



Will man nun zur Kenntniss des in dieser Tafel enthaltenen Kryptogramms gelangen, so muss man zunächst die mit schwarzer Farbe gedruckten Buchstaben zu enträthseln versuchen. Dies ist, da uns ihre phonetische Geltung bekannt ist und übrigens auch ihre Anordnung von der gewöhnlichen nur wenig abweicht, verhältnissmässig sehr leicht zu bewerkstelligen. Man braucht nur den Schlüssel ѧ und für die vorletzte Reihe den Schlüssel ѧ zu Hilfe zu nehmen und gleich oben mit dem Buchstaben є zu beginnen, und man erhält, wenn man von links nach rechts liest, folgende Wortsegmente: сїѫ = кни = гана = речє = сѧпрѣ = мѫдра = ко = нє = ць, die gehörig gefügt, nachstehenden Sinn geben: сїѫ книга наречє сѧ прѣмѫдра. конєць. Zu deutsch: Dieses Buch (beziehungsweise: diese Schrift) wurde weise genannt. Ende.

Viel schwieriger als die Entzifferung dieser ist die Enträthselung der das eigentliche Kreuz ausmachenden rothen Schriftzeichen. Denn obschon wir wissen, dass sie nach dem Schlüssel ѧ zu lesen sind, so werden wir dennoch erst nach längerem Hin- und Herrathen zur Ueberzeugung gelangt sein, dass der Punkt, von dem wir in dem hier vorliegenden Falle behufs Feststellung einer sinngemässen Lesart auszugehen haben, ganz genau in der zweiten Linie des mittleren Querbalkens bei dem Buchstaben ѫ zu suchen ist. Und dass dem so ist, ist am besten aus dem thatsächlichen Erfolge zu ersehen. Denn gehen wir von dem Buchstaben ѫ in der Richtung nach links bis zum Buchstaben ж und von da nach oben bis zum Buchstaben ѧ und so fort, uns stets an die äussere Umrandung des Kreuzes haltend, so erhalten wir folgende, auch aus einem andern Grunde nicht uninteressante Worte:

Здє починаєстѧ (offenbare Verschreibung für починаєт[ь]сѧ) творєнїѧ Єѵстатїєва, протоѱалта шт[ъ] Поутнєскаго монастирѣ, въ дъıни (sic!) благочєстиваго и христолюбиваго гѡсподина нашєго Іѡана Богдана воєводы =

Hier beginnen die Werke des Eustathius, Protopsalten des Klosters zu Putna, in den Tagen unseres rechtgläubigen und Christum liebenden Herrn und Wojewoden Johannes Bohdan.[1]

[1] Der moldauische Fürst Johann Bohdan, mit dem Beinamen der Blinde, regierte nach dem Zeugniss der Letopisiţile terreĭ Moldoveĭ, I, S. 146 f., vom Juli 1504 bis April 1517.

b. Erklärung der II. Tafel.

Auch die zweite, im Manuscripte auf Seite 128 befindliche Tafel stellt ein Kreuz dar, das folgende Gestalt hat:

с ѣ и к рⷭ ѣ с к а з ѹ є т с ѧ,

р г ѣ ь ч
ь с
м к
ѿ т ь   о ꙑ   к о л и
с м
о ь
к   и ѧ   ꙑ
ь є с т ь т о   з ꙑ к о м ь б
и   л
ѹ р є х и ѣ с   ꙑ к с ь р а г
к   ѧ м   ь
ї ь
к с
к о   и л   чⷭѧ
т о
а в
м о
р а г м ь

єⷭ с ѣ б рⷩ а с ѣ и х є р ѹ в и кⷬ.

Versuchen wir nun zunächst die mit schwarzer Farbe[1] gedruckten Buchstaben zu entziffern, so erhalten wir, wenn wir mit der obersten Zeile beginnen und sodann von links nach rechts lesen, folgende Worte:

сѣй крѣс[т]ѣ сказѹєт[ь]сѧ, ѿть колико час[ть] єс[ть] сѣбран[ѣ] сѣй херѹвикь =

Dieses Kreuz besagt, aus wie vielen Theilen dieser cherubinische Gesang besteht.

---

[1] Ich muss jedoch ganz ausdrücklich bemerken, dass im Manuscripte auch diese Worte roth aufgetragen sind und ich sie nur aus praktischen Beweggründen, um mir die Erklärung zu erleichtern, schwarz umschrieb.

Wollen wir aber auch das durch die rothen Buchstaben dargestellte Kryptogramm enträthseln, so müssen wir hiebei folgendermassen verfahren: Wir müssen mit dem Buchstaben с in der zweiten Linie des linken Querbalkens beginnen und von da nach links bis zum Buchstaben ȣ [= ѹ] gehen; von da nach unten zu в und von da über ȣ hinweg zu н; von н mit Uebergehung des ь zu к, von к zurück nach ь und von da nach rechts bis о; von о nach oben bis г und von da nach links bis р; von р nach rechts zu ъ und von da mit Ueberspringung des ь zu ч; von ч zurück nach ь und von da nach unten bis з; von з nach rechts bis є und von є nach oben zu ы; von ы über є hinweg zu л; von л mit Uebergehung des г zu ь und von da zurück nach г; von г nach links bis ы und von da nach unten bis м; von м nach rechts zu ь und von da über м hinweg zu г; von г mit Uebergehung des а zu р und von da zurück nach а; von а nach oben bis ѧ. Die Worte, die wir auf diesem Wege zu Stande bringen, lauten:

Сън херȣвикь есть тоносомь гръчьскымь ѧзыкомь быльгарьскымь словомь граматикїѧ =

Dieser Gesang heisst in griechischer Sprache τόνος; nach bulgarischer Ausdrucksweise: Grammatik.

Es muss jedoch bemerkt werden, dass unter dem Worte ‚Grammatik‘ nicht etwa die Sprachlehre, sondern die Anleitung zum Gesange zu verstehen ist, welche Anleitung bei den rumunischen Mönchen auch heute noch schlechtweg mit dem Namen der Grammatik bezeichnet wird.

c. Erklärung der III. Tafel.

Die dritte, im Manuscripte auf S. 132 befindliche Tafel besteht zunächst aus zwei glagolitischen Zeilen, die sich offenbar auf die auf S. 133 befindliche Gesangpartie beziehen und folgendermassen lauten:

ⰔⰠⰊ | ⰘⰅⰓⰖⰂⰊⰍⰠ | Ⰵ҃ⱄ | ⰞⰅⰔⰕⰊ | ⰃⰎⰀⰔⰟ = **сън хероувикь ес[ть] шести гласъ** = Dieser cherubinische Gesang wird nach der 6. Stimme gesungen.

Dann folgt ein aus vier Feldern bestehendes Rechteck, das nachstehende Gestalt hat:

ь	е	с	т	ь	и	н	а	д	р	ꙋ	г	о	е	м	ѣ͡с	т	о
к	ь	е	с	т	ь	и	н	а	д	р	ꙋ	г	о	е	м	ѣ͡с	т
и	к						и	н	а							м	ѣ͡с
в	и						ь	и	н							е	м
ꙋ	в		ю̃		ю̃		т	ь	и		ш̃		ш̃			о	е
р	ꙋ						с	т	ь							г	о
е	р		ю̃		ю̃		е	с	т		ш̃		ш̃			ꙋ	г
χ	е						ь	е	с							р	ꙋ
и	χ						к	ь	е							д	р
ъ	и	χ	е	р	ꙋ	в	и	к	ь	е	с	т	ь	и	н	а	д
с	ъ	и	χ	е	р	ꙋ	в	н	к	ь	е	с	т	ь	н	н̓	а
ъ	и	χ	е	р	ꙋ	в	и	к	ь	е	с	т	ь	и	н	а	д
и	χ						к	ь	е							д	р
χ	е						ь	к	с							р	ꙋ
е	р		ҫ̃		ҫ̃		е	с	т		ѕ̃		ѕ̃			ꙋ	г
р	ꙋ						с	т	ь							г	о
ꙋ	в						т	ь	и							о	е
в	и		ҫ̃		ҫ̃		ь	и	н		ѕ̃		ѕ̃			е	м
и	к						и	н	а							м	ѣ
к	ь						н	а	д							ѣ	с
ь	е	с	т	ь	и	н	а	д	р	ꙋ	г	о	е	м	ѣ	с	т
е	с	т	ь	и	н	а	д	р	ꙋ	г	о	е	м	ѣ	с	т	о

Der kryptographische Zweck dieses Rechtecks ist, die Worte **съй χерꙋвикъ есть и на дрꙋгое мѣсто** (dieses χερουβικόν ist auch an einem anderen Orte) so zu ordnen, dass sie, wenn man sie von dem Buchstaben с in der zweiten Zeile des mittleren Querbalkens gleich zu Anfang zu lesen beginnt, nach jeder beliebigen Richtung hin dieselbe Lesart bieten.

Dieser Zweck ist nun durch die hier vorliegende Tabelle als vollkommen erreicht zu betrachten, obschon bemerkt werden muss, dass Eustathius, indem er die obere Hälfte des Rechtecks um eine Zeile zu niedrig ansetzte, in Folge dessen genöthigt war, im Worte ‚мѣсто' den Buchstaben с dreimal über der Zeile zu setzen.

Was dagegen die Buchstaben anlangt, die sich innerhalb des Rechtecks befinden und die offenbar wie:

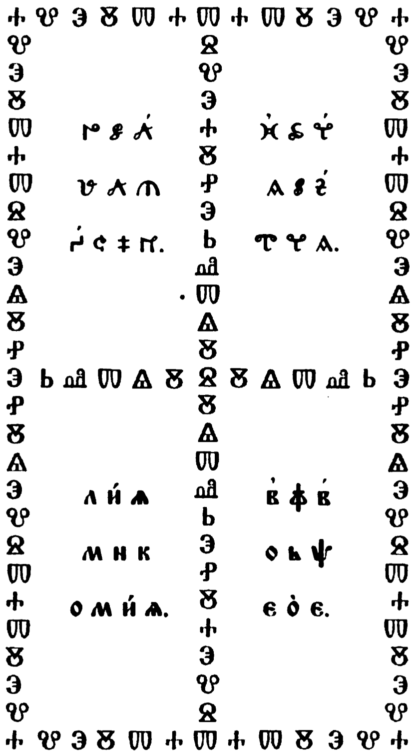
χ̃ χ̃   б̃ б̃
χ̃ χ̃   б̃ б̃

к̃ к̃   с̃ с̃
к̃ к̃   с̃ с̃

zu lesen sind, so gestehe ich, ihre Bedeutung nicht zu kennen.

d. Erklärung der IV. Tafel.

Die vierte, im Manuscripte auf S. 306 befindliche Tafel besteht gleichfalls aus einem Rechteck, das durch zwei kreuzweise übereinander gelegte Buchstabenreihen in vier Felder eingetheilt ist und nachstehende Gestalt hat:



Was nun zunächst die mit rother Farbe gedruckten glagolitischen Buchstaben anlangt, so geben sie, wenn man sie von dem Punkte zu lesen beginnt, wo sich die beiden mittleren Linien kreuzen, nach allen Richtungen hin — also in achtmaliger Wiederholung — die Worte:

Сїа твореніа Євстатїєва = Dies sind die Werke des Eustathius.

Die schwarz markirten Buchstaben, die sich innerhalb der einzelnen Felder befinden, bieten folgenden Wortlaut:

грамматикїа.	и сїа витїа.
сиа риторїа.	иѳильтеле.

Was das Wort иѳильтеле bedeuten mag, ist mir unklar.

e. Erklärung der V. Tafel.

Auch die fünfte, im Manuscripte auf Seite 345 befindliche Tafel stellt, ähnlich wie die beiden nächst vorangehenden, ein in vier Felder getheiltes Rechteck dar, das nachstehende Gestalt hat:

ь т н с о н и р п и п р н н о с и т ь
т н с о н н р п и н н п р н н о с и т
п с п р о т о н с н ѿ т в о р с н
с о ѱ а́ л т ь с ѣ с е н ї а с о с
о н є ѵ с т а ѣ п ѣ в о ж в ъ н о
н и т ї є ѡ̇ т п ж п д н̃ ы б л н н
и р ь п ѹ т е ж ї ж а г о ч е р и
р п н ь с к а ї с ї с т и в а п р
п и г о м о н с а с г о н х р и п
н н а с т н р а г а н с т о л н и
н с ѣ н с п н г и г ю б н в а с н
с ѣ с а с ї ж и н н г о г о с ѣ с
ѣ п к н и г а н к н п о д н и п ѣ
п ж о п ѣ т н к ж к а н а ш е ж п
ж ї с а г и н к ж ї ж к н и г а с ї ж
ї с а г и н к ж ї с ї ж к н и г а с ї
ж ї с а г и н к ж ї ж к н и г а с ї ж
п ж г о ї ѿ а к ж к е д ь м о ж п
ѣ п н а б ѡ́ г н к н т и с ѣ ч п ѣ
с ѣ ь д а н а и н и ь н о є и ѣ с
н с в о є в о́ г и г д е в ѣ т с н
н н д ы г о с а г а ь н а д е н и
п и п о д а р с а с с ѣ т о є и п
р п ѣ з е м ь ї с ї л ѣ т о м п р
н р л н м о л ж ї ж ѣ с є ц а р и
н и ь д о в л п ж п ю н ї а ’є н н
о н а х ї н с ѣ п ѣ д и н ь н н о
с о к о н в ъ с ѣ с а д е с ѣ о с
ї с л ѣ т о с н с н т е д н̃ ь с и
т н с о н и р п н н и п р и н о с н т
ь т н с о н и р п и п р и н о с и т ь

Der Ausgangspunkt für die mit rother Farbe gedruckten Buchstaben liegt genau in der Mitte des Rechtecks, und erhalten wir, wenn wir von da aus nach jeder beliebigen Richtung vorschreiten, stets die Worte zu lesen:

Сїѫ книги, сїѫ пѣсни приносить = Dieses Buch, diese Gesänge bringt dar.

Die weitere Fortsetzung dieses Gedankens bieten die schwarz markirten Buchstaben, die also lauten:

1. Feld.

Протоѱальть Єѵстатїє ѡть Пѹтеньскаго монастирѣ исписа сїѫ книга о пѣти =

2. Feld.

ѡх[ъ], творенїа своѫ, въ д[ь]ны благочестиваго и христолюбиваго господина наше =

3. Feld.

го Іѡана Бѡгьдана, воеводы [и] господарѣ земьли мольдо-влахїйской, въ лѣто с =

4. Feld.

едьмотисѣчьное и девѣтьнадесѣтое лѣто, мѣсеца юнїа, единьнадесѣте д[ь]нь.

Zu deutsch:

Der Protopsalt des Klosters zu Putna, Eustathius, hat dieses Gesangbuch, das unter anderen auch seine eigenen tonischen Werke enthält, in den Tagen unseres rechtgläubigen und gottergebenen (wörtlich: Christum liebenden) Herrn Johann Bohdan, Wojewoden und Beherrschers des moldo-wlachischen Gebietes, im Jahre siebentausend neunzehn am 11. Juni verfasst.

XXIII. SITZUNG VOM 2. NOVEMBER 1882.

Herr Prof. Dr. Hugo Schuchardt in Graz spricht den Dank aus für seine Wahl zum correspondirenden Mitgliede der kaiserlichen Akademie.

Das c. M. Herr Prof. Dr. Reinisch dankt für die ihm zur Herausgabe des Textbandes der Bilin-Sprache bewilligte Subvention.

Von der Würzburger Hochschule wird die aus Anlass ihrer dritten Säcularfeier geprägte Gedächtnissmedaille, ferner die erschienene ‚Geschichte der Würzburger Universität' von Wegele sammt der illustrirten Festchronik ‚Alma Julia' übersendet.

Von Herrn Hofrath Dr. F. Ritter von Neumann-Spallart wird seine eben erschienene Schrift ‚Oesterreichs maritime Entwicklung und die Hebung Triests' für die akademische Bibliothek überreicht.

Das w. M. Herr Prof. Dr. Gindely in Prag übermittelt eine Abhandlung des Herrn Dr. Theodor Tupetz in Prag: ‚Der Streit um die geistlichen Güter und das Restitutionsedict (1629)' mit dem Ersuchen des Verfassers um die Drucklegung der Abhandlung.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg: Bulletin. Tome XXVIII, No. 2. St.-Pétersbourg, 1882; 4°.

Akademie der Wissenschaften, k. bayr.: Abhandlungen der historischen Classe. München, 1881; 4°. — Bericht über die 23. Plenarversammlung. München, 1882; 4°. — Kaiser Karl V. und die römische Curie 1544 bis 1546, von August v. Druffel. München, 1877; 4°. — Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens, von J. Friedrich. München, 1881; 4°. — Ueber die ältesten halbjährigen Zeitungen oder Messrelationen und insbesondere über deren Begründer Freiherrn Michael v. Aitzing, von Felix Stieve. München, 1881; 4°. — Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe. XVI. Band, 2. Abtheilung. München, 1882; 4°. — Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus, von Wilhelm Meyer. München, 1881; 4°. — G. B. Milesio's Beschreibung des Deutschen Hauses in Venedig, von Georg Martin Thomas. München, 1881; 4°. — Das Hexaëmeron des Pseudo-Epiphanius, von Ernst Trumpp. München, 1882; 4°. — Gedächtnissrede auf Otto Hesse, von Gustav Bauer. München, 1882; 4°.

Karpathen-Verein, ungarischer: Jahrbuch. IX. Jahrgang 1882, II. Heft. Késmárk; 8°.

Societas regia scientiarum danica: Regesta diplomatica historiae danicae. Tomus I. ab anno 822 ad annum 1536. Hauniae, 1847; 4°. — Tomi alterius pars prior et posterior ab anno 1536 ad annum 1660. Hauniae, 1870; 4°. — Series II, Tomus I. I. Ab anno 789 ad annum 1349. Kjøbenhavn, 1880; 4°. — Kong Frederik den Førstes danske Registranter. 1. og 2. Halvbind. Kjøbenhavn, 1878—1879; 8°. — Danske Kancelliregistranter 1535—1550. 1. og 2. Halvbind. Kjøbenhavn, 1881—1882; 8°.

Society, the American geographical: Bulletin. Nr. 5. New-York, 1881; 8°.

Verein, historischer, für Steiermark: Mittheilungen. XXX. Heft. Graz, 1882; 8°. — Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 18. Jahrgang. Graz, 1882; 8°.

Wissenschaftlicher Club in Wien: Monatsblätter. IV. Jahrgang, Nr. 1, und Ausserordentliche Beilage Nr. I. Wien, 1882; 8°.

Würzburg, Universität: Akademische Schriften pro 1881—1882. 151 Stücke 4° und 8°.

XXIV. SITZUNG VOM 8. NOVEMBER 1882.

Von Sr. Eminenz dem Herrn Cardinal J. von Simor, Fürst-Primas des Königreiches Ungarn in Gran, wird der zweite Band des auf seine Kosten erscheinenden Werkes: ‚Monumenta ecclesiae Strigoniensis' mit der Widmung für die akademische Bibliothek eingesendet.

Von Herrn Dr. Anton Kunz in Wien wird ein Bericht über seine im Auftrage der Kirchenväter-Commission nach Frankreich unternommene Reise erstattet.

Das w. M. Herr Hofrath Dr. Maassen legt eine zur Veröffentlichung in dem Anzeiger bestimmte ‚Notiz zur pseudoisidorischen Frage' vor.

Das w. M. Herr Prof. Dr. Heinzel legt eine Abhandlung: ‚Studien zum kleinen Lucidarius (Seifried Helbling)' des Herrn Dr. J. Seemüller in Wien vor, um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte ersucht wird.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg: Mémoires. VII^e^ série, Tome XXX, No. 5. St.-Pétersbourg, 1882; 4^0^. — Tableau général méthodique et alphabétique des matières contenues dans les publications. Supplément I^er^, comprenant les publications en langues étrangères depuis 1871 jusqu'au 1^er^ Novembre 1881. St.-Pétersbourg, 1882; 8^0^.

Accademia reale delle scienze di Torino: Atti. Vol. XVII, Disp. 6^a^ et 7^a^. Torino, 1882; 8^0^.

Commission impériale archéologique: Comptes rendus pour l'année 1880, avec un Atlas. St.-Pétersbourg, 1882; gr. 4^0^.

Genootschap, provinciaal Utrechtsch van Kunsten en Wetenschappen: Verslag. Utrecht, 1881; 8⁰. — Aanteekennigen gehouden den 29. Juni 1880 und 21. Juni 1881. Utrecht, 1880—1881; 8⁰. — Het Leven van Mr. Nicolaas Cornelisz. Witsen (1641—1717). I. Levensbeschrijving. Utrecht, 1881; 8⁰. — II. Bijlagen met geslachtlijst. Utrecht, 1882; 8⁰. De Nederlandsche Scheikundigen door Dr. H. P. M. van der Horn van den Bos. Utrecht, 1881; 4⁰. — Geschiedenis van de Kerspelkerk van St. Jacob te Utrecht door I. M. Th. H. F. van Riemsdijk. Leiden, 1882; Folio.

Gesellschaft, deutsche, für Natur- und Völkerkunde Ostasiens: Mittheilungen. 27. Heft, August 1882. Yokohama; gr. 4⁰. — für Salzburger Landeskunde. Mittheilungen. XXII. Vereinsjahr 1882. Salzburg; 8⁰.

Journal, the American of Philology. Vol. III, Nr. 10. Baltimore, 1882; 8⁰.

Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt von Dr. A. Petermann. XXVIII. Band, 1882. X. Gotha, 1882; 4⁰.

Societas regia scientiarum upsaliensis: Nova acta. Seriei III, Vol. XI, Fasc. I, 1881. Upsaliae, 1881; 4⁰. — Commentatio de Ajacis Sophoclei authentia et integritate; scripsit J. van Leeuwen, Trajecti ad Rhenum, 1881; 8⁰.

Société de Biologie: Comptes rendus des séances et mémoires. 7ᵉ série, Tome II. Année 1880. Paris, 1881; 8⁰.

United States: Report of the Superintendent of the U. S. Coast and geodetic Survey showing the progress of the work during the fiskal year ending with June 1878. Washington, 1881; 4⁰.

Upsala, Universität: Akademische Schriften pro 1880—1881. 13 Stücke, 4⁰ und 8⁰.

Verein für Nassauische Alterthumskunde und Geschichtsforschung: Annalen. XVI. Band 1881. Wiesbaden, 1881; 4⁰.

— historischer für das württembergische Franken: Württembergisch Franken. N. F. I. Schwäbisch-Hall, 1882; 4⁰.

— historischer für das Grossherzogthum Hessen: Archiv für hessische Geschichte und Alterthumskunde. XV. Band, 2. Heft. Darmstadt, 1881; 8⁰.

— Quartalblätter 1881, Nr. 1—4. Darmstadt, 1882; 8⁰. — 1882, Nr. 1 und 2. Darmstadt, 1882; 8⁰.

XXV. SITZUNG VOM 16. NOVEMBER 1882.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Academia literarum cracoviensis: Monumenta medii aevi historica res gestas Poloniae illustrantia. Tome VI et VII. W Krakowie, 1882; 4°.

— Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce. Tome II. W Krakowie, 1882; 8°.

— Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń wydziału filologicznego. Tome IX. W Krakowie, 1882; 8°.

— Zbiór wiadomości do Antropologii Krajowéj. Tome VI. W Krakowie, 1882; 8°.

— Rocznik zarzadu. Rok 1881. W Krakowie, 1882; 8°.

— Wewnętrzne Dzieje Polski za Stanislawa Augusta (1764—1794) przez Tadeusza Korzona. Tome I. W Krakowie, 1882; 8°.

— romana: Documente privitóre la Storia Romanilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki. Vol. IV, Partea I. 1600—1649. Bucuresci, 1882; 4°.

Association, the American philological: Proceedings of the 14th annual session. July, 1882. Cambridge, 1882; 8°.

Central-Commission, k. k. statistische: Statistisches Jahrbuch für das Jahr 1879. X. Heft. Wien, 1882; 8°. — für das Jahr 1880. II. Heft. Wien, 1882; 8°. — für das Jahr 1881. 1., V. und XI. Heft. Wien, 1882; 8°.

— Ausweise über den auswärtigen Handel der österreichisch-ungarischen Monarchie im Jahre 1881. XLII. Jahrgang. III. und IV. Abtheilung. Wien, 1882; 4°.

Handels- und Gewerbekammer in Pilsen: Statistischer Bericht für die Jahre 1875—1880. Pilsen, 1882; 8°.

Museum Království českeho: Časopis. Ročnik LVI, svazek druhy. V Praze, 1882; 8°. — Vortrag des Geschäftsleiters in der General-Versammlung am 1. Juli 1882. Prag, 1882; 8°. — Führer durch die geologischen Sammlungen, verfasst von Dr. Anton Frič. Prag, 1881; 8°.

Society, the Asiatic of Bengal: Bibliotheca indica. New series, Nr. 482. Calcutta, 1882; 8°. — Old series, Nr. 245. Calcutta, 1882; 8°.

— The Mackenzie Collection. A descriptive Catalogue of the oriental manuscripts and other articles illustrative of the literature, history, statistics and antiquities of the south of India; by the late H. H. Wilson, Esq. Calcutta, 1882; 8°.

Society, the royal geographical: Proceedings and monthly record of geography. Vol. IV, Nr. 11. November 1882. London; 8⁰.

Upsala, Universität: Akademische Schriften pro 1881—1882; 25 Stücke, 4⁰ und 8⁰.

Verein, historischer für das württembergische Franken: Verzeichniss der Bücher, Schriften und Urkunden. Schwäbisch-Hall, 1880; 8⁰.

XXVI. SITZUNG VOM 29. NOVEMBER 1882.

Von Herrn Prof. P. Willems in Löwen wird der soeben erschienene zweite und letzte Band seines Werkes: ‚Le sénat de la république romaine‘;

von dem Bürgermeister von Amsterdam das Werk: ‚Geschiedenis van Amsterdam door J. ter Gouw‘ in zwei Bänden (1879. 1880) für die akademische Bibliothek mit Zuschrift eingesendet.

Von dem w. M. Herrn Dr. Pfizmaier wird eine für die Denkschriften bestimmte Abhandlung: ‚Nachrichten aus der Geschichte der nördlichen Thsi‘ vorgelegt.

Das w. M. Herr Hofrath Prof. v. Miklosich legt eine für die Denkschriften bestimmte Abhandlung vor: ‚Die Lautbezeichnung im Bulgarischen‘.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie d'Archéologie de Belgique: Annales XXXVI. 3ᵉ série, Tome VI, 1ʳᵉ—4ᵉ livraisons. Anvers, Bruxelles, Londres, Edinbourg, 1880; 8⁰.
— Bulletin. Seconde partie. VI—X. Anvers, 1880-1881; 8⁰.

Mittheilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt von Dr. A. Petermann. XXVIII. Band, 1882. XI. und Ergänzungsheft Nr. 70. Gotha, 1882; 4⁰.

Zürich, Universität: Akademische Schriften pro 1881—1882. 41 Stücke 4⁰ und 8⁰.

Der Streit um die geistlichen Güter und das Restitutionsedict (1629).

Von

Dr. Theodor Tupetz.

(Mit 2 Karten.)

Vorwort.

Die Frage, ob der dreissigjährige Krieg ein Religionskrieg gewesen oder nicht, ist in neuerer Zeit wiederholt aufgeworfen und mit Vorliebe unter Berufung auf die selbstsüchtigen und weltlichen Beweggründe, von welchen die hervorragendsten Männer beider Religionsparteien ja unstreitig vielfach sich leiten liessen, in verneinendem Sinne beantwortet worden. Gleichwohl wird kein Unbefangener leugnen können, dass wenigstens der Keim des Zwiespalts ein religiöser war, und dass auch in dem Gewebe des grossen Krieges selbst die Verschiedenheit und der Gegensatz der Bekenntnisse gleichsam den Untergrund bildet, zu welchem jene privaten und eigennützigen Beziehungen sich etwa so verhalten, wie bei wirklichen Geweben der ‚Einschlag' zur ‚Kette'. Es dürfte daher nicht unangemessen erscheinen, wenn in der vorliegenden Arbeit das religiöse Moment des Krieges und das Restitutionsedict, in welchem dasselbe am unverhülltesten hervortritt, in den Mittelpunkt gestellt erscheint.

Und noch aus einem anderen Grunde schien die Wahl gerade dieses Stoffes dem Verfasser eine dankbare. Das Restitutionsedict ist nämlich meist nur im Zusammenhange der Geschichte des dreissigjährigen Krieges behandelt worden, wobei es denn aus dem Getümmel der kriegerischen Ereignisse mitunter ziemlich unvermittelt, etwa als wäre es das Werk einer augenblicklichen Eingebung oder doch weniger Monate gewesen, hervortritt. Nun hat zwar O. Klopp in seiner Abhandlung über

die Restitutionen im niedersächsischen Kreise bereits richtig ausgesprochen, dass das Edict ‚an der Kette der vorangegangenen Ereignisse hing wie eine reife Frucht', aber er hat doch den Nachweis dieses Satzes, wie es bei der engbegrenzten Wahl seines Gegenstandes auch kaum anders sein konnte, mehr angedeutet als ausgeführt. Inwiefern es dem Verfasser gelungen ist, mehr zu bieten, möge der kundige Leser beurtheilen.

Die Hauptquelle für die nachfolgende Darstellung, wie auch für das beigegebene Verzeichniss der restituirten oder mit Restitution bedrohten geistlichen Güter waren die reichen Schätze des Dresdner Staatsarchivs, in welchem unter der Signatur 8093—8099 zwanzig ‚die Restitution der geistlichen Güter' betreffende Foliobände in Verwahrung sich befinden; dieselben sind im Nachfolgenden mit: Dr. A. Rest. I—XX citirt. Die Ausführung der Arbeit in dem Umfange, wie sie vorliegt, ist dem Verfasser jedoeh nur durch die Unterstützung möglich geworden, welche demselben von Herrn Landesarchivar Professor Dr. Gindely zu Theil wurde, indem dieser von den für sein Werk über den dreissigjährigen Krieg in den Archiven von Berlin, München und Wien angefertigten Abschriften alle auf das Restitutionsedict bezüglichen dem Verfasser mit einer seltenen und unter Gelehrten vielleicht einzig dastehenden Liberalität zur Verfügung stellte.

Schliesslich sei noch bemerkt, dass in der ganzen Abhandlung auch bei den aus dem protestantischen Lager herrührenden Schriftstücken das Datum auf den gregorianischen Kalender zu beziehen ist.

Prag, im October 1882.

Der Verfasser.

I. Einleitung.

Der Streit um die geistlichen Güter.

De his omnibus olim nostrae posteritati licebit, liberius consilia et studia partium describere; erit quoque judicium eorum non solum magis liberum, sed etiam ut opinor magis incorruptum. Quotus enim quisque nostrum est, qui non sit addictus aut certe inclinatior partium alicui?

In grossen welthistorischen Kämpfen treten von Zeit zu Zeit Ruhepausen ein, in denen die erschöpfte Menschheit wieder aufathmet und sich wohl gar der Hoffnung hingibt, es sei mit dem Kampfe überhaupt zu Ende; plötzlich aber bricht er von Neuem und noch furchtbarer aus, um erst mit der Vernichtung des einen oder der Kampfunfähigkeit beider Gegner zu endigen. Eine Ruhepause dieser Art ist auch der Zeitraum zwischen dem Augsburger Religionsfrieden (1555) und dem Beginne des dreissigjährigen Krieges.

Der Friede, welcher an der Schwelle dieses Zeitraumes steht, wird von den Lutheranern des 16. und 17. Jahrhunderts in beinahe überschwänglicher Weise gepriesen; sie sind unerschöpflich in Ausdrücken des Lobes für den ‚lieben, heilsamen, nützlichen und erspriesslichen, hochverbindlichen, hochbetheuerten Religions- und Prophanfrieden‘; sie nennen ihn ein ‚unauflösliches Band, ein köstliches Kleinod‘, sie betrachten ihn als den ‚demantenen Pfeiler‘, auf welchem die Ruhe und Sicherheit des ganzen Reiches gegründet sei. Beinahe mit Entzücken sprechen sie von der ‚lieblichen Harmonie, Einmüthigkeit und Eintracht‘, welche dieser Friede bewirkt habe: ‚allen Völkern sei sie eine Verwunderung, dem Reiche aber eine Zierde und Herrlichkeit gewesen‘. [1]

---

[1] ‚Adamantina fulcra et vincula, darauf incolumitas et tranquillitas imperii bestünde,‘ heisst es in der Instruction der kursächsischen Geschichte (4. Mai 1630); vgl. das Schreiben des Leipziger Convents an den Kaiser (28. März 1631), Kursachsens an Kurmainz (30. Januar 1630) im sächsischen Staatsarchiv, auch Londorp. III, S. 787; IV, p.43 u. v. a.

Die Gegenwart freilich wird unter dem Eindrucke des furchtbaren, drei Jahrzehnte dauernden Religionskrieges, welcher nach verhältnissmässig kurzer Unterbrechung jenem Frieden folgte, geneigt sein, das gespendete Lob bedeutend herabzustimmen; sie wird fragen, warum ein so kostbarer Friede gleichwohl nicht im Stande war, den kriegerischen Leidenschaften auf die Dauer Stillstand zu gebieten, warum im Gegentheile die Kämpfe, welche nach einigen Menschenaltern folgten, blutiger und verheerender wurden als jene, welche ihm vorangegangen waren.[1]

Man kann den Lutheranern, Kursachsen voran, die Anerkennung nicht versagen, dass sie an diesem Ausgange keine Schuld tragen, dass sie im Gegentheile Alles gethan haben, was in ihren Kräften stand, um ihn zu verhindern. Wie hätten sie auch gegen einen Frieden gleichgiltig sein können, der recht eigentlich ihr Friede war, erkämpft durch den Sieg ihrer Waffen über Kaiser und Reich, einen Frieden, durch den sie eine behagliche, soweit menschliche Voraussicht reichte, ungefährdete Stellung erhielten! Konnten neue Kämpfe einen Gewinn bringen, der auch nur entfernt den Verlust aufwog, dem man im Falle einer Niederlage ausgesetzt war? Wenn daher Streitigkeiten über den ‚Verstand' des Religionsfriedens auftauchten, so legten die Lutheraner deren Entscheidung vertrauensvoll in die Hände des Kaisers; denn dieser sei ja ‚die Quelle der Gerechtigkeit, ein Kaiser nicht ehrenhalber allein, sondern das Haupt im Reiche, das zu richten und zu entscheiden habe'. Selbst wo dem Protestantismus eine Schmälerung drohte, rieth man niemals zu ‚rauhen Mitteln', sondern stets zu Geduld und Bitten, um den Schaden abzuwehren; im schlimmsten Falle fügte man sich in das unvermeidliche. So ausgesprochen war zuletzt diese friedliche Stimmung, dass man am kurfürstlichen Hofe zu

[1] Klopp in den Forschungen zur deutschen Geschichte I, S. 77 ff. verurtheilt deshalb den Religionsfrieden vollständig: ‚Das Wort Friede könne nicht entschädigen für die Thatsache des Haders und Zwistes, der aus den Bestimmungen des Friedens sprosst.' Auch Jansen sagt: ‚Sie sprachen Friede, Friede und war doch kein Friede.' Das Uebel lag aber nicht so sehr in den allerdings unvollkommenen und unklaren Bestimmungen des Friedens, als in der wenig friedlichen Gesinnung derjenigen, für welche er gelten sollte (s. u.).

Dresden verdriesslich wurde, wenn kühnere und kriegslustigere Glaubensgenossen an den Kampf erinnerten, durch welchen einst Kurfürst Moriz den Religionsfrieden, den man jetzt so hoch hielt, erzwungen hatte; man suchte es zu vergessen, dass auch der jetzige Zustand der Dinge im Grunde doch nur das Ergebniss einer glücklichen Rebellion war.[1]

Nicht ganz so friedlich war die Gesinnung der Katholiken. Wenn sie auf den Religionsfrieden zu sprechen kamen, dann geschah es gewöhnlich mit jener kühlen Hochachtung, die man einem zu Recht bestehenden Gesetze auch dann zu zollen pflegt, wenn man nicht damit übereinstimmt; in theologischen Schriften aber wurde derselbe im günstigsten Falle als ein nothwendiges Uebel behandelt.[2] Hieran war nichts Wunderbares, noch Tadelnswerthes. Bedeutete der Religionsfriede für die Lutheraner ein Denkmal des Sieges, so war er für die Katholiken ein Denkmal ihrer Niederlage. Mit Ingrimm dachten sie daran, wie ihnen durch Verrath und Ueberrumpelung die Frucht des glänzenden Sieges von Mühlberg wieder entrissen worden sei, nur mit Widerstreben trugen sie es, dass diese Entscheidung eine endgiltige, dauernde sein sollte. Man empfand dieses um so schwerer, als bald nach dem Religionsfrieden die Neuerstarkung des Katholicismus in den Beschlüssen des Concils von Trient, vor Allem aber in der immer grösseren Ausbreitung und den überraschend grossartigen Erfolgen des Jesuitenordens zu Tage trat. Bald erschien der Religionsfriede fast nur wie eine lästige Schranke, nach deren Hinwegräumung nichts mehr den völligen Triumph des Katholicismus auch in Deutschland hindern würde. ‚Hitzige‘ Köpfe fingen an, davon zu reden, dass der Religionsfriede im Grunde ungiltig sei, weil ihm die Bestätigung des Papstes, der allein in Glaubenssachen zu entscheiden habe, mangle; oder

---

[1] An Moriz erinnerte man z. B. von dänischer Seite, als Sachsen sich von der Bewegung in Niedersachsen fernhielt. Vgl. Londorp III, S. 589, 898, 901; Klopp, Forschungen zur deutschen Geschichte I, S. 85 ff.

[2] Gleichsam officiell ist diese Anschauung ausgesprochen in der Erklärung der katholischen Gesandten zu Frankfurt a. M. (1. October 1631, gedruckt Londorp IV, S. 228; Theatrum Europ. II, S. 440), indem sie sagen, sie wollten vorgedachten Frieden, ‚ob er ihnen wohl jederzeit am beschwerlichsten gewesen und noch ist, . . .‘ in allen Punkten halten.

sie sagten: der Religionsfriede habe nur provisorische Giltigkeit gehabt bis zur ‚allgemeinen Vergleichung im Glauben', bis zum nächsten allgemeinen Concil; nun habe das in Trient stattgefunden, die Giltigkeit des Friedens sei damit abgelaufen.[1] Selbst ein hoher Kirchenfürst, der Bischof von Augsburg, Cardinal Otto, eignete sich diese Auffassung an, indem er nicht nur bei der Abschliessung des Religionsfriedens gegen denselben als für ihn, den Bischof, unverbindlich protestirte, sondern auch diesen Protest bei jeder folgenden Bestätigung des Friedens erneuerte.[2]

Die überwiegende Mehrheit der Katholiken dachte jedoch keineswegs daran, den Religionsfrieden einfach wieder umzustossen. Das verbot schon die Ehrfurcht vor den Kaisern, die diesen Frieden unterzeichnet, bestätigt und beschworen, die Rücksicht darauf, dass auch die übrigen katholischen Stände sich wiederholt und feierlich zur Beobachtung des Friedens bekannt hatten; das verbot aber auch die politische Klugheit. Was auch jene ‚hitzigen Geister' sagen mochten, gemässigtere und staatsmännischere Köpfe unter den Katholiken erkannten recht wohl, dass gerade unter dem Schutze des Religionsfriedens die Neuerstarkung ihrer Kirche in Deutschland möglich geworden sei; auch das sahen sie ein, dass trotz aller Fortschritte, welche die Gegenreformation in den nächsten Jahrzehnten zu verzeichnen

---

[1] Am unverfrorensten wird dieser Standpunkt in dem Gutachten der drei Jesuiten: Natalis, Ledesma und Canisius über den Religionsfrieden unmittelbar nach dem Abschlusse desselben ausgesprochen; es heisst darin unter Anderem: Der Friede bestimme nicht, was sein solle, sondern nur, was kraft der unüberwindlichen äusseren Machtverhältnisse ist und so lange sein wird, als diese schlimme Lage dauern werde. Richtig verstanden gelte er nur für so lange, ‚bis die katholischen Stände grössere Kraft gewonnen haben und sich zur vollständigen Rückforderung ihrer Rechte erheben (nach Ritter, Der Augsburger Religionsfriede, S. 261). Die Protestanten klagten über derartige Behauptungen unter anderen schon 1590, worauf der Kaiser die ‚hitzigen und unbescheidenen' Leute, von denen sie ausgingen, feierlich desavouirte. Sie kehrten aber ebenso wie die Klagen der Protestirenden darüber immer wieder, namentlich zur Zeit des höchsten Kriegsglücks der Katholischen in den Jahren 1629 und 1630 (Londorp I, S. 65, 69, 251; III, S. 558 u. a. v. a. O.).

[2] Dieser Protest spielte 1629 eine grosse Rolle in den Streitschriften seines Nachfolgers, worüber unten.

hatte, die Kräfte der Katholiken doch nicht ausreichten, um die erstrebte Glaubenseinigung in ganz Deutschland durchzusetzen.[1]

Wenn man aber den Religionsfrieden aus Klugheitsrücksichten bestehen liess, so suchte man allerdings aus den mitunter unklaren Bestimmungen desselben so viel Gewinn für die eigene Sache herauszuschlagen, als nur irgend möglich war. Man hatte dabei den grossen Vortheil, dass nicht nur der Kaiser, sondern auch die obersten Gerichte des Reiches, der Reichshofrath ausschliesslich, das Kammergericht überwiegend, dem katholischen Bekenntnisse angehörten und daher stets geneigt waren, der katholischen Auslegung, wenn sie nicht gar zu arg gegen den Buchstaben des Religionsfriedens verstiess, den Vorzug zu geben. Es wurde demgemäss jedes Zugeständniss an die Protestanten, das der Religionsfriede enthielt, so viel als möglich beschränkt, jedes Recht dagegen, das er den Katholiken einräumte, in seiner weitesten Ausdehnung in Anspruch genommen. Wenn die Protestanten der Meinung zuneigten: was ihnen im Frieden nicht ausdrücklich verboten sei, das sei ihnen erlaubt, so sprach man katholischerseits die Ansicht aus: was ihnen nicht ausdrücklich erlaubt sei, das sei ihnen verboten.[2]

So unbequem indess eine solche Handhabung des Religionsfriedens den Protestanten sein mochte, der Friede als solcher blieb dabei immerhin bestehen, und er hätte recht wohl, wie man es bei der Abschliessung beabsichtigt hatte, ein ‚ewigwährender‘ sein können, wenn nicht bald darauf neben den Lutheranern und Katholiken eine dritte Religionspartei in den Vordergrund getreten wäre, nämlich die Calvinisten. Da der Friede nur zwischen lutherischen und katholischen Ständen ab-

---

[1] Ueber die Leute, deren Gewissen so eng sei, dass sie lieber den Kaiser um Land und Leute bringen wollten, als nachgeben, klagt besonders lebhaft der Geheimrath Koffler von Gailenbach, Verfasser des ‚Hochvernünftigen Bedenkens‘ (Londorp I, S. 181 ff.); er nennt sie auch die ‚Extremisten‘ (vgl. auch Londorp III, S. 701 ff.; I, S. 293). Kursachsen war im Jahre 1615 der Meinung, dass den Katholiken an der Erhaltung des Religionsfriedens ebensoviel gelegen sei als den Protestanten (Londorp I, S. 183 ff.).

[2] Die Protestanten meinten in Folge dessen sogar, dass ‚der Religionsfriede offenbar auf Seite der Papisten inclinire‘, was nach der Entstehung desselben gewiss nicht zu erwarten war (Gutachten Leon. Schug's an den Pfalzgrafen bei Londorp III, S. 558 ff.).

geschlossen worden war, so konnte er natürlich auch nur für diese Geltung haben; indem der Calvinismus als dritte Partei hinzukam, indem er auf Kosten der Lutherischen ebensowohl als der Katholischen immer weiter um sich griff, da war diese Thatsache allein schon wie ein Bruch des kaum geschlossenen Friedens.[1] Allerdings suchten die Calvinisten die Wohlthat des Friedens auch für sich in Anspruch zu nehmen, indem sie unter dem gemeinsamen Titel: ‚Evangelische Stände' mit einbegriffen und so den Lutheranern im Reiche gleichgestellt sein wollten, aber die Katholiken weigerten sich hartnäckig, die Berechtigung dieses Anspruches anzuerkennen, und auch die Lutheraner mochten von einer Gemeinschaft nichts wissen, durch welche sie ihre eigene Sache blossgestellt glaubten. Die Abneigung, welche die Lutheraner gegen ihre calvinischen Glaubensgenossen empfanden, zeigte sich sogar bisweilen stärker als die Gegnerschaft, welche sie von den Katholiken trennte, und wenn politische Vortheile damit in Verbindung traten, so konnte es geschehen und geschah auch wirklich, dass sie mit den Katholiken gemeinsame Sache gegen die Calvinisten machten.[2] Wenn aber schon die Lutheraner, wenig eingedenk des Umstandes, dass sie vor nicht allzu langer Zeit in derselben Lage gewesen waren, in der jetzt die Calvinisten sich befanden, so ablehnend sich verhielten, so entluden natürlich die Katholiken die ganze Schale ihres Zornes über das Haupt der neuen Secte; sie entschädigten sich dadurch gewissermassen für die Mässi-

[1] Katholischen Schriftstellern jener Tage erscheint das Auftauchen des Calvinismus in Deutschland nicht nur als die vornehmste, sondern mitunter geradezu als die einzige Ursache aller folgenden Entzweiung. Vgl. die ‚Geheime Anhaltische Kanzlei' (Londorp III, S. 3 ff.), Acta secreta (ebenda S. 465), die katholische Gravamina (Londorp. I, S. 133 ff).

[2] Von den lutherischen Hofpredigern des Kurfürsten von Sachsen wurde darum nachher behauptet, sie hätten durch ihre gegen die Calvinisten gerichteten Bücher den Katholiken in einem Monate mehr genützt als die Jesuiten in einem ganzen Jahre (Londorp I, S. 227). Selbst als der Kurfürst mit den Calvinisten schon politisch verbunden war, vermied er es doch mit bemerkenswerther Sorgfalt, sie ‚evangelisch' zu nennen; wenn es doch unterlief, wurde es ausgestrichen und ‚protestirend' dafür gesetzt. Im Jahre 1566 nahmen sich allerdings die lutherischen Stände des calvinischen Pfalzgrafen an, aber mit der bezeichnenden Begründung, derselbe habe sich erboten, ‚sich unterweisen zu lassen'.

gung, welche sie in Folge des Religionsfriedens gegenüber den Lutherischen sich auferlegen mussten.

So sahen sich denn die Calvinisten von Anfang an in die Stellung einer rechtlosen Partei gedrängt, einer Partei, die nirgends im Reiche einen Freund hatte, deren Bestehen nicht auf dem Schutze der Gesetze, sondern blos auf ihrer augenblicklichen Macht beruhte, einer Partei, die man nur darum nicht sogleich ausrottete, weil man es nicht konnte.[1] Dass die Calvinisten die Schmähungen, mit welchen man sie überhäufte, mit Zinsen zurückgaben, bedarf keiner Versicherung; aber es ward für sie zugleich eine Pflicht der Selbsterhaltung, die eigene Macht so viel als möglich zu erhöhen, die der Katholiken aber, ihrer gefährlichsten Gegner, auf jede Weise zu schwächen. Ob die Mittel, deren man sich dabei bediente, gesetzlich erlaubt waren, konnte wenig kümmern; da die bestehenden Gesetze und insbesondere auch der Religionsfriede der Partei im Ganzen so ungünstig waren, so bedachte man sich nicht, dieselben auch im Einzelnen zu übertreten. Die Calvinisten wagten es daher, mit den erklärten Feinden des Kaisers und des habsburgischen Hauses, den Holländern und Heinrich IV. von Frankreich, in die freundschaftlichsten Beziehungen zu treten; ihre Truppen kämpften in Frankreich für die Hugenotten und gegen Philipp II. von Spanien, den Vetter und Bundesgenossen des Reichsoberhauptes. Die Calvinisten wagten es auch, mit den evangelisch gesinnten und zum Aufruhr geneigten Ständen der österreichischen Erblande Verbindungen zu unterhalten, welche jedenfalls nahe an Hochverrath streiften. Sie operirten dabei eine Zeit lang so glücklich, dass sie das deutsche Haus Oesterreich bis nahe an den Rand des Verderbens brachten; aber gerade diese Erfolge steigerten auch den Hass der Katholiken,

[1] Dass die Calvinisten des Religionsfriedens nur so weit fähig wären, als ihnen ‚aus gnädiger Zulassung der römisch kaiserlichen Majestät und des gesammten Reichs Kurfürsten und Stände möchte vergönnt werden‘, sagten sogar die Lutheraner (Vorrede der Flugschrift ‚Die rechten Gläser in die alte Brill‘ 1630); katholische Schriftsteller suchten zu beweisen, dass die Calvinisten gar kein anderes Mittel hätten als Krieg und Aufruhr, um zu ihrer Anerkennung zu gelangen, ohne freilich zu merken, wie sehr sie damit selbst das Verfahren der Calvinisten entschuldigten (Londorp I, S. 298 und III, S. 681 ff.).

entzündeten auch bei diesen die kriegerischen Leidenschaften; erst dadurch wurde der Streit, welcher über die Auslegung einiger Punkte des Religionsfriedens entstanden war, ein unversöhnlicher.

Der älteste dieser Streitpunkte betraf jenen Paragraphen des Religionsfriedens, welcher von den Schriftstellern des Reformationszeitalters gewöhnlich nach den Anfangsworten als Paragraph ‚Und nachdem' citirt wird, während er der Gegenwart unter dem Namen des geistlichen Vorbehalts bekannt ist. Wie man weiss, verhängte derselbe über jene Erzbischöfe, Bischöfe und reichsunmittelbaren Prälaten und Aebte, welche sich dem Protestantismus zuwenden würden, die Absetzung vom Amte, den Verlust ihrer Würden und ihres Einkommens. Auf Verlangen Ferdinands und der Katholiken war dieser Paragraph in den Religionsfrieden aufgenommen worden; die Evangelischen hatten sofort auf das Lebhafteste dagegen protestirt; beinahe hätten sich um seinetwillen die Friedensverhandlungen überhaupt zerschlagen. Mit Mühe hatte man es dann durch neue Unterhandlungen und Zugeständnisse dahin gebracht, dass die Protestirenden zuletzt die Einfügung jenes Artikels wenigstens geschehen liessen, obgleich sie sofort erklärten, dass sie durch denselben nicht gebunden seien.[1]

Es waren keineswegs ausschliesslich religiöse Motive, welche einen so heftigen Zusammenstoss herbeiführten. Längst war es auch in katholischen Ländern Sitte geworden, die Erzbisthümer, Bisthümer und Abteien zur Versorgung der jüngeren Prinzen regierender Häuser zu benützen; schon als Kinder, ehe noch an den wirklichen Empfang der Weihen gedacht werden konnte, erhielten sie diese Würden und die damit verbundenen Einkünfte. Die Erzherzoge von Oesterreich und die bayrischen Prinzen handelten in dieser Hinsicht ebenso wie auf der andern Seite die Prinzen der Häuser Sachsen und Brandenburg; andere Würden, besonders die Canonicate, fielen herkömmlich, ja mitunter sogar statutarisch den Grafen, oder den Reichsrittern zu.

[1] Die Protestanten erklärten, wie im Restitutionsedict selbst erzählt wird, dass ‚sie hierinnen endlich Ihrer kaiserlichen Majestät kein Form, noch Mass zu setzen wüssten', verlangten aber doch die Aufnahme des Zusatzes, dass sich beide Theile darüber nicht hätten vergleichen können, was denn auch ‚um des lieben Friedens willen' gestattet wurde.

Die Protestanten nun glaubten, so reiche Einkünfte nicht ohneweiters an die katholischen Prinzen, an den katholischen Adel abtreten zu können, die Ausschliessung von bischöflichen und erzbischöflichen Würden bedeutete für sie einen sehr reellen Verlust an Land und Geld und Leuten.[1]

Aber auch für die Katholiken waren politische Gründe mit bestimmend, wenn sie die Aufnahme des Vorbehalts in den Religionsfrieden forderten. Noch hatten sie die Mehrheit im Kurfürstencollegium, aber ein einziger Glaubenswechsel konnte sie ins Gegentheil verwandeln, und kaum minder bedenklich stand es auf den anderen Bänken des Reichstages. Sollte man es dahin kommen lassen, dass auf den deutschen Reichstagen eine protestantische Majorität über die Geschicke des Reiches und damit auch über die der Katholiken entschied? Musste man nicht fürchten, dass der jetzt schon so arg gefährdete Katholicismus dann vollends untergehen würde?

So glaubte denn keine Partei von ihrem Standpunkte weichen zu können. Der Protest der Evangelischen wurde in den folgenden Jahren immer wieder erneuert, immer wieder verlangten sie Anerkennung der protestantischen ‚Administratoren' in den hohen geistlichen Stiftern und Zulassung derselben zu den Sitzungen des Reichstages, aber in den meisten Fällen vergeblich.[2] Der geistliche Vorbehalt wurde bei jeder Bestäti-

[1] Sehr deutlich sprach sich in dieser Hinsicht die Eingabe der Protestanten auf dem Reichstage zu Augsburg 1566 aus; sonst freilich sagte man auch, dass der Vorbehalt die ‚Ehre' der Evangelischen schädige, indem sie für unfähig erklärt würden, hohe geistliche Würden inne zu haben, oder dass man auf die Ausbreitung der Reformation auch in den Hochstiftern nicht verzichten könne, da dieselbe Gewissenspflicht sei u. a. m. Charakteristisch ist, dass später die evangelischen Capitel ihre jugendlichen ‚Bischöfe' auf ihre Kosten studiren liessen (Opel., Niedersächsischer Krieg I, S. 193). Andererseits zeigten auch katholische Bischöfe, wie gering sie die geistliche Seite ihres Amtes achteten, indem sie nicht einmal die Priesterweihe empfingen, mit Vorliebe in weltlicher Tracht erschienen u. A.

[2] Ausnahmsweise und unter Verwahrung wurde indessen doch bisweilen auch die Session bewilligt; auch erhielten protestantische Bischöfe mitunter kaiserliche Indulte. Verhandelt wurde über den Vorbehalt unter anderen 1556, 1557, 1559, 1576, 1590, 1608, 1613 und öfter; dass man für die Mehrheit im Fürstenrathe fürchtete und hauptsächlich aus diesem

gung des Religionsfriedens mit bestätigt, bei jeder Kaiserwahl mit beschworen; formell war und blieb er ein Bestandtheil des Religionsfriedens so gut wie irgend ein anderer. In Wirklichkeit freilich lag ein wesentlicher Unterschied darin, dass andere Bestimmungen des Friedens gewissermassen nur ausnahmsweise übertreten wurden, während man den geistlichen Vorbehalt wenigstens auf Seite der Evangelischen von Anfang an und grundsätzlich unbeobachtet liess. So regelmässig daher die süddeutschen und die meisten rheinischen Stifter in den Händen von Katholiken sich befanden, ebenso regelmässig waren die nordischen und nordöstlichen Stifter, wie Bremen, Minden, Lübeck, Magdeburg, Schwerin, Halberstadt u. a., im Besitze von lutherischen Administratoren, namentlich aus den Häusern: Holstein, Braunschweig, Brandenburg und Sachsen.[1] In den rheinischen Stiftern kam es auch gelegentlich zu einem ernstlichen Kampfe zwischen beiden Religionsparteien, so in Köln und in Strassburg. In Köln siegten die Katholiken; und Kurköln war von da an 200 Jahre lang eine Art Secundogenitur des Hauses Bayern; in Strassburg kam eine Reihe von Verträgen zu Stande, die eine Art Gleichberechtigung beider Parteien herstellten, bis endlich auch hier die Katholiken die Oberhand bekamen. Alles in Allem war der Zustand, wie er sich herausgebildet hatte, zwar keineswegs zufriedenstellend, aber doch immerhin erträglich. Die Protestanten hatten, worauf es ihnen vor Allem ankam, den thatsächlichen Besitz einer grossen Anzahl von Stiftern und den Genuss reicher Einkünfte, die Katholiken wieder behaupteten, indem sie den Inhabern solcher Stifter die ‚Session‘ verweigerten, die Mehrheit der Stimmen auf dem Reichstage und insbesonders im Fürstenrathe.

In einem gewissen Zusammenhange mit dem geistlichen Vorbehalt steht auch der Streit über jene Bestimmungen, welche bei Abschliessung des Religionsfriedens zu Gunsten der

---

Grunde den ‚magdeburgischen, halberstädtischen und strassburgischen Gesandten‘ die Session verweigerte, ergibt sich aus Aretin, Bayerns ausw. Verh., Urkunden S. 1 ff.

[1] Durch besondere Verträge mit den Capiteln wussten manche evangelische Familien die Bisthümer sogar erblich zu machen, so Braunschweig das Bisthum Halberstadt (Opel, Niedersächsischer Krieg I, S. 193).

evangelischen Unterthanen in den Ländern katholischer Fürsten getroffen worden waren; sie waren nämlich gleichsam der Preis, um dessen Willen die evangelischen Stände die Einfügung des Vorbehalts in den Frieden geschehen liessen. An und für sich schien dieser Preis bedeutend genug: vollständige Glaubensfreiheit, freilich ohne die Freiheit der Religionsübung, wurde gewährleistet für die Unterthanen geistlicher Fürsten; in Bezug auf die weltlichen hatten allerdings die evangelischen Stände die gleiche Forderung nicht durchsetzen können, weil insbesondere Ferdinand sich entschieden widersetzte, aber sie hatten doch das Zugeständniss erwirkt, dass den in ihrem Glauben bedrängten Unterthanen das Recht der Auswanderung zustehen sollte, ein Recht, von dem man glaubte, dass es wenigstens gegen die härteste Art der Bedrückung Schutz gewähren würde. Aber es zeigte sich bald, dass keine von beiden Bestimmungen den Evangelischen wirklich zu Gute kam. Die erste weiter gehende blieb ungefähr ebenso wirkungslos wie der geistliche Vorbehalt, für den sie entschädigen sollte, ja noch ein Theil wirkungsloser, und zwar darum, weil sie nicht in den Religionsfrieden aufgenommen worden war, sondern nur den Inhalt einer allerdings von dem römischen Könige unterzeichneten, aber von den geistlichen Fürsten niemals anerkannten Declaration bildete; ja es wurde später auf katholischer Seite sogar die Echtheit der betreffenden Urkunde in Zweifel gezogen.[1] So blieb also den evangelischen Unterthanen nur das Auswanderungsrecht, das aber ebenfalls seine wohlthätige Wirkung verlor, seitdem von den katholischen Fürsten aus dem Rechte ein Zwang zur Aus-

[1] ‚Von keinem Katholiken sei sie gesehen worden, Niemand habe zur Zeit des Religionsfriedens etwas davon vernommen, es sei lächerlich, dass man sage, sie sei vor dem Abschlusse des Friedens gegeben worden,' heisst es in einer katholischen Streitschrift im Dresdner Archiv 8093; die Protestanten klagten auch über diese Art von Behauptungen, namentlich auf dem Reichstage von 1613. Das Restitutionsedict erkannte nachher zwar die Echtheit an, bestritt aber die Rechtsgiltigkeit der Urkunde. Im Jahre 1570 wurde auf Grund der Declaration ein Streit zwischen Würzburg und Henneberg gegen das erstere entschieden; die Aufnahme derselben in den Religionsfrieden dagegen, welche die Protestanten besonders im Jahre 1576 anstrebten, vermochten sie nicht zu erlangen, und bald darauf reformirten gerade die geistlichen Fürsten in Salzburg, Würzburg, Fulda u. s. w. mit besonderem Eifer.

wanderung gemacht wurde; ja dieser Zwang erwies sich sogar zur Erreichung des von den Fürsten angestrebten Zieles, nämlich der vollständigen Gegenreformation in den von ihnen beherrschten Ländern, wirksamer als alle anderen Mittel, welche man anwenden konnte. Für die katholischen Stände hatte dies Alles den Vortheil, dass sie dem geschlossenen evangelischen Gebiete nun auch ein geschlossenes katholisches entgegenstellen konnten, ihre Vertheidigungsstellung besserte sich; aber auch das war die Folge, dass die evangelischen Stände argwöhnischer als vorher die Schritte der Katholiken überwachten und mehr als früher der Ansicht zuneigten, die Katholiken würden endlich doch den Religionsfrieden ganz umstossen, wenn sie nur einmal die dazu nöthige Macht hätten.

Weit schlimmere Folgen indess als alles bisher Angeführte hatte der Zwiespalt, welcher über das Besitzrecht der kleineren nicht reichsunmittelbaren Stifter, der Klöster, Convente u. s. w. entstand.[1] Die Katholiken hatten im Religionsfrieden auf diejenigen Kirchen, Klöster, Convente, Abteien und mittelbaren geistlichen Güter überhaupt, welche sich schon damals in den Händen der Evangelischen befanden, verzichtet, sie hatten also den thatsächlichen Zustand als einen rechtmässigen anerkannt. Selbstverständlich hatten sie dies gethan in der Hoffnung, dadurch wenigstens den Besitz der noch übrigen Klöster und geistlichen Güter für die katholische Kirche zu sichern, und in diesem Sinne mochten auch jene Bestimmungen des Religionsfriedens verstanden werden, welche den Evangelischen jeden Angriff auf die Katholischen und deren Eigenthum untersagten.[2]

[1] Bemerkt sei hier, dass mit der Frage der mittelbaren Stifter der geistliche Vorbehalt nicht das Geringste zu schaffen hat; es ist daher irrig, wenn Klopp und Andere ihn doch damit in Beziehung bringen.

[2] Der betreffende Paragraph des Religionsfriedens ist allerdings ein Muster von Unklarheit. Die evangelischen Stände sollten nach demselben unbeschwert lassen ‚die anderen des H. Reichs Stände der alten religion, Geistliche oder Weltliche, sammt und mit ihren Capiteln und anderen geistlichen Standes'. Die ungezwungenste Deutung ist wohl, dass mit den letzten Worten blos die geistlichen Unterthanen der vorher genannten katholischen Reichsstände gemeint waren, und so verstanden es auch die Protestanten; nach der katholischen Auslegung waren jedoch unter denselben alle mittelbaren Geistlichen zu verstehen, also auch die auf evangelischem Gebiete. Zwingender war jedenfalls der von den

Uebrigens war das Opfer, welches die Katholiken mit ihrer Verzichtleistung brachten, weniger gross, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Sie hatten nämlich wenige Jahre vor dem Frieden durch den glücklichen Ausgang des Schmalkaldischen Krieges und den Erlass des Interims eine nicht unbeträchtliche Zahl von Klöstern, Kirchen, Capellen und anderen geistlichen Gütern, auch solchen, welche schon lange vorher evangelisch gewesen waren, zurückerhalten und als dann durch den Feldzug des Kurfürsten Moriz von Sachsen der überraschende Umschwung eintrat, war derselbe weder allgemein, noch tiefgreifend genug gewesen, um jene Erfolge sofort wieder zu vernichten. Das Interim hörte auf, aber viele der dadurch bewirkten Veränderungen blieben. Die evangelischen Stände benützten allerdings den Zwischenraum zwischen dem Passauer Vertrag (1552) und dem Augsburger Religionsfrieden (1555), um die eine oder andere noch rückgängig zu machen oder überhaupt ihren Besitz durch geistliches Gut zu vergrössern, aber schon in diesem Falle konnte man den Zweifel aufwerfen, ob die Verzichtleistung der Katholiken auch auf diese erst nachträglich evangelisch gewordenen geistlichen Güter zu beziehen sei, da dieselbe in erster Linie nur von jenen Gütern sprach, welche schon zur Zeit des Passauer Vertrages (1552) nicht mehr katholisch gewesen waren.[1] Wie dem indess auch sein mochte, so blieb doch auch nach Abschluss des Friedens

Katholiken ebenfalls vorgebrachte Beweis ‚a contrario sensu', dahin lautend, dass die Katholiken nur auf die bis 1552, beziehungsweise 1555 eingezogenen Güter verzichtet, alle übrigen also sich vorbehalten hätten; da jedoch die Evangelischen schon beim Abschlusse des Friedens diese Forderung bestritten hatten, so konnten die Evangelischen immerhin behaupten, dass sie dem Paragraph in diesem Sinne nicht zugestimmt hätten und derselbe also auch für sie nicht gelte. Londorp III, S. 452, 479, 550, 569, 577; IV, 3ff.; Theatrum Europ. II, 19, 22, 141, 144 und Ritter, Der Augsburger Religionsfriede S. 242.

[1] Der Verzicht lautet auf jene Güter, welche die Katholischen ‚zur Zeit des Passauer Vertrages oder seithero nicht gehabt'; die Wörtchen: ‚oder seithero' wurden von den Protestanten als eine Ausdehnung des Verzichtes auch auf die Zeit von 1552—1555 aufgefasst; das Restitutionsedict interpretierte sie dagegen, entsprechend der katholischen Ansicht als gleichbedeutend mit ‚oder bis dahin,' so dass sie sich nicht auf die Zeit nach dem Passauer Vertrag, sondern im Gegentheil auf die Zeit vor demselben bezogen hätten.

eine Reihe vormals schon protestantischer Kirchen und Stifter, insbesondere in den Reichsstädten und in Württemberg, im Besitze der Katholiken.

Doch dieser der alten Kirche verhältnissmässig günstige Zustand war nicht von Dauer. Die Klostereinziehungen wurden auch über den Frieden hinaus fortgesetzt, und die Katholiken sahen sich bald nicht nur den Gewinn des Interims vollständig wieder entrissen, sondern sie hatten auch neue Verluste zu beklagen. Noch am leichtesten war der Untergang jener Klöster zu verschmerzen, welche ohnehin einem evangelischen Landesfürsten unterthan und durch diese ihre inselartige Lage inmitten eines zusammenhängenden evangelischen Gebietes von vorneherein dem Untergange geweiht waren. Die Evangelischen waren denn auch einstimmig der Meinung, dass durch die Einziehung solcher Klöster der Religionsfriede nicht verletzt werde; sei doch in demselben den evangelischen Reichsständen ausdrücklich das Reformationsrecht verliehen, kraft dessen der Landesfürst befugt sei, in allen seiner Herrschaft unterworfenen Gebieten den katholischen Gottesdienst abzustellen und den evangelischen dafür einzuführen; unsinnig sei es, zu behaupten, dass er die katholischen Klöster gleichwohl müsse fortbestehen lassen.[1] Hierauf konnten freilich die Katholiken erwidern, dass den Mönchen in diesem Falle wenigstens dasselbe Recht eingeräumt werden müsste wie allen anderen Unterthanen, welche sich um des Glaubens willen bedrängt fühlten, nämlich auszuwandern und ihr Vermögen mitzunehmen; da indess die Umwandlung der Klöster in evangelische Pfarren, Schulen u. dgl. häufig auch mit Zustimmung der Inwohner des Klosters geschah, weil diese entweder ohnehin dem Protestantismus geneigt waren oder durch ihren Uebertritt materielle Vortheile zu erlangen

---

[1] Das war auch die Meinung Kursachsens, das sonst immer die gemässigtesten Anschauungen unter den Evangelischen vertrat. Uebrigens war eine theilweise Verwendung der kirchlichen Einkünfte zu Zwecken des evangelischen Schul- und Kirchenwesens auch im Religionsfrieden anerkannt; durch besondere, unter Vermittelung von Schiedsrichtern abzuschliessende Verträge sollte sie geregelt werden. Von da bis zur völligen Einziehung der Kirchengüter war allerdings noch ein grosser Schritt. Theatrum Europ. II, S. 140—144; Londorp. III, 569, 574 ff., 999 und öfter.

hofften, so hatte dieser Einwand praktisch keine grosse Bedeutung. Schwerer war es zu rechtfertigen, wenn auch die evangelischen Bischöfe und Erzbischöfe die ihrer Herrschaft unterworfenen Kirchen, Klöster und Stifter evangelisch machten oder ganz aufhoben; da es nach dem Wortlaut des Religionsfriedens gar keine evangelischen Bischöfe hätte geben dürfen, so war es ein Widerspruch, aus eben diesem Frieden irgend welche landesfürstliche Rechte für dieselben ableiten zu wollen.[1] Doch würden sich die Katholiken vielleicht auch hierein, wie in die Nichtbeachtung des geistlichen Vorbehaltes überhaupt, gefunden haben, wenn nicht die Begehrlichkeit mancher Evangelischer auch solche Güter angetastet hätte, auf welche sie kaum den Schein eines Rechtsanspruches erheben konnten.[2]

Eingesprengt zwischen die verschiedenen evangelischen Gebiete lagen nämlich auch solche Klöster, welche zwar nicht reichsunmittelbar, aber doch auch keinem anderen Stande des Reiches unterthan waren; Niemanden als den Papst und allenfalls auch den Kaiser erkannten sie als ihren Oberherrn an.[3] Freilich ganz ungeschmälert war diese Freiheit schon zur Zeit des Religionsfriedens bei den wenigsten; die mächtigen Nachbarn hatten es verstanden, den wehrlosen Ordensleuten allerlei Verträge abzuringen und abzulisten, durch welche diese scheinbar Schutzbefohlene jener mächtigen Herren, in Wirklichkeit aber nahezu deren Unterthanen wurden. Als dann auf evangelischer Seite bezüglich der mittelbaren Klöster der Grundsatz aufgestellt wurde, dass es dem Landesfürsten nicht verwehrt werden könne, dieselben zu ‚gottgefälliger Reformation‘ zu ziehen, da beeilte man sich, denselben auch auf die eben genannten vormals freien und auch jetzt nur halb abhängigen Klöster und Stifter aus-

---

[1] Die evangelischen Bischöfe waren sich übrigens ihrer zweifelhaften Stellung bewusst und eben darum wurde auch die Reformation in den evangelischen Hochstiftern nirgends so energisch durchgeführt wie in den benachbarten weltlichen Gebieten.

[2] Diese Fälle waren auch gemeint, wenn die Katholiken in ihren Klagen die Klostereinziehung geradezu als ‚Raub‘ und ‚Landfriedensbruch‘ bezeichneten und das ‚gemeine Recht‘ dagegen anriefen.

[3] Zu diesen ‚päpstlichen‘ Orden gehörten besonders die Cistercienser, welche durch kaiserliche Privilegien gegen jede ‚advocatia‘ geschützt zu sein behaupteten, und die Franciscaner-Barfüsser.

zudehnen; statt der landesfürstlichen Hoheit, welche man nicht besass, musste das blosse Aufsichtsrecht über die Verwaltung des Klostervermögens, oder die niedere Gerichtsbarkeit, oder irgend ein anderes kleines, oft auch streitiges Recht zum Vorwande dienen, um dieselben zu reformiren oder vollständig einzuziehen. Sogar reichsunmittelbare Klöster, wie die Abtei Hersfeld, wurden auf diese Weise nach und nach zuerst ihrer Unabhängigkeit und endlich auch ihres katholischen Charakters entkleidet.[1] Dass in solchen Vorgängen eine Verletzung des Religionsfriedens lag, wird sich kaum leugnen lassen. Kursachsen wenigstens missbilligte dieselben auf das Entschiedenste; nur die calvinischen Stände und von den lutherischen jene, deren Gebiet noch sehr beschränkt war und die überhaupt erst zur vollen landesfürstlichen Hoheit emporstrebten, betheiligten sich daran.[2] Diese aber gingen um so rücksichtsloser vor, weil auch das Kammergericht anfangs Bedenken trug, die Klagen der geschädigten Orden anzunehmen, und die Klostereinziehung somit nicht nur einträglich, sondern auch gefahrlos erschien.[3]

---

[1] Dass die Vergewaltigung der schwächeren, insbesondere der geistlichen Stände in Deutschland förmlich Herkommen war, dass sie schon vor dem Auftreten Luther's in Folge der auch sonst bemerkbaren Verweltlichung des Zeitgeistes begonnen, unter dem Einflusse der Reformation sich nur stärker ausgebildet habe, und dass eben darum selbst der Religionsfriede sie nicht mehr aufhalten konnte, bemerkt auch eine katholische Denkschrift Londorp IV, S. 238 ff. Die übliche Vorbereitung der Klostereinziehung war die Wegnahme von Renten, Zinsen und Gerechtigkeiten, die Abforderung übermässiger Steuern und Aehnliches. Beschönigt wurde dieses Verfahren durch die Behauptung, dass die betreffenden Klöster von den Vorfahren des nunmehrigen Oberherrn gegründet und beschenkt worden seien, vor Allem aber durch den Eifer für die Ausbreitung des Evangeliums; die kursächsischen Theologen verstiegen sich nachher sogar zu der Behauptung: ‚die Einziehung der papistischen Stifter und Klöster sei ungezweifelt auf sonderbaren Antrieb und Anregung Gottes geschehen'.

[2] Hiebei ist freilich zu bedenken, dass Kursachsen seinen Gewinn an geistlichen Gütern grösstentheils schon vor dem Religionsfrieden geborgen hatte, während Kurpfalz und Andere erst nach demselben zu reformiren anfingen. Londorp III, S. 540, 577, 902; Dresdner Archiv 8095, IX.

[3] Die Evangelischen behaupteten nämlich, dass die Provinciale der päpstlichen Orden, weil sie keine Reichsstände seien, der Religionsfriede aber nur für Reichsstände gelte, nicht berechtigt wären, beim Kammergericht

Doch je häufiger die Verletzungen des Religionsfriedens wurden, desto erbitterter wurden auch die Katholischen, und endlich gelang es ihnen doch, das Kammergericht von der Rechtmässigkeit ihrer Klagen zu überzeugen. Mehrere ihnen günstige Urtheile erfolgten. Auf evangelischer Seite erwog man, ob man sich diesen Urtheilen unterwerfen solle. Noch handelte es sich blos um einige wenige, in dem zunächst vorliegenden Falle um vier Klöster;[1] aber die Evangelischen fürchteten nicht mit Unrecht, dass die Katholiken, durch den ersten Erfolg kühn gemacht, mit immer neuen Klagen, vielleicht auch bezüglich der mittelbaren Kirchen und Stifter hervortreten würden. Wie, wenn man auf diese Weise die Evangelischen zwang, nicht nur alle eingezogenen Klöster, sondern auch die seit der Einziehung bezogenen Einkünfte herauszugeben? Es wurde berechnet, dass dies für die evangelischen Stände den Verlust ‚eines grossen Theiles ihrer Erblande, die Zahlung von etlichen Millionen Goldes' bedeuten würde; ‚ohne einen Schwertstreich', hiess es, ‚würden so die Papisten ganze Königreiche erobern'.[2]

So lange es ging, begnügten sich übrigens auch die Evangelischen mit jenen Mitteln, welche das übliche Rechtsverfahren beim Kammergerichte an die Hand gab. Als aber die gefällten Urtheile zur Revision kamen und die endgiltige Entscheidung, gegen welche dann keine weitere Einwendung mehr zulässig war, bevorstand, als es sich zugleich herausstellte, dass

---

wegen Verletzung des Friedens zu klagen; da die Beisitzer des Kammergerichts sich darüber nicht einigen konnten, wandten sie sich um Entscheidung an den Reichstag, welcher sie zuerst anwies, sich unter einander zu einigen (1557), später aber direct zu Gunsten der klagenden Mönche entschied (1566). Londorp III, S. 537, 556ff.; I, S. 76 und 79.

[1] Es hatten geklagt: 1. der Carmeliterorden gegen Hirschhorn, 2. der Bischof von Speier gegen Baden und Eberstein (wegen des Klosters Frauenalb), 3. das Maria Magdalenenkloster zu Strassburg gegen die Stadt Strassburg und 4. der Karthäuserorden gegen Oettingen (wegen des Klosters Christgarten); über die ‚Vierklosterfrage' handelt sehr ausführlich die katholische Streitschrift ‚Acta secreta' (Londorp III, S. 478, 480, 491, 536, 556, 569, 574 und öfter).

[2] Diese Consequenzen sprach besonders grell Kurpfalz gegenüber Kursachsen aus: Wenn man die Katholischen gewähren lasse, würden bald auch die Hohen an die Reihe kommen, und seien sie auch (wie Kursachsen) noch so stark versichert; ganz Deutschland werde man wieder katholisch machen wollen u. s. w. Londorp III, S. 437, 453, 583ff.

bei der Zusammensetzung des Kammergerichtes ein für die Evangelischen ungünstiger Ausgang unvermeidlich sei, da entschloss man sich zu einem Schritte, welcher zwar die Bestätigung des angefochtenen Urtheils in der That verhinderte, aber auch zugleich die Aufgebung des Rechtsbodens bedeutete, welcher bisher von Katholiken und Protestanten in gleicher Weise anerkannt worden war. Mehrere evangelische Stände, an ihrer Spitze die Kurfürsten von der Pfalz und von Brandenburg, liessen nämlich durch ihre Vertreter beim Kammergerichte erklären, sie würden nur dann an den weiteren Verhandlungen dieses Gerichtes Antheil nehmen, wenn die Klostersachen grundsätzlich davon ausgeschlossen würden. Die Katholiken antworteten: ‚Wenn die Klostersachen nicht zur Verhandlung gelangten, könnten sie auch bei den übrigen Processen nicht mitwirken.' Da keiner der beiden Theile nachgab, so hörten die Rechtssprechungen des Kammergerichtes damit auf, eine vollständige Rechtsstockung trat ein.

Nicht alle evangelischen Stände waren mit dem Geschehenen einverstanden. In Kursachsen insbesondere bedauerte man auf das Tiefste einen Schritt, der, wie man richtig voraussah, zu den unheilvollsten Zerwürfnissen führen musste; schon ehe er geschehen war, hatte man ihm auf das Dringendste widerrathen: ‚Besser sei es doch, irgend einen, wenn auch unvollkommenen Rechtszustand zu besitzen als gar keinen.'[1] In der That, die dauernde Aufrechterhaltung des Friedens im Reiche war nur dann möglich, wenn jede etwa auftauchende Streitigkeit durch den Schiedsspruch eines unparteiischen und allseitig anerkannten Gerichtes beigelegt wurde; das Reichskammergericht, von den Ständen selbst, und zwar ebensowohl den evangelischen wie den katholischen Ständen besetzt, konnte allein noch als ein solches Tribunal gelten. Wenn augenblicklich bei demselben die katholischen Stimmen überwogen, so hätte sich dem vielleicht durch eine Reform des Gerichtes abhelfen lassen;[2]

---

[1] ‚Melius esse, aliquam habere rempublicam quam nullam.' Londorp III, S. 487 ff., 572 ff.

[2] Kursachsen wünschte deshalb, dass in Religionssachen immer gleichviel Mitglieder von beiden Religionsparteien beigezogen werden müssten (pares numero gemacht würden). Kurpfalz und die Calvinisten fanden indess auch diesen Vorschlag ungenügend, und zwar deshalb, weil sie

nun aber war dasselbe vollständig lahmgelegt, nun erst war, um die Worte eines neueren Geschichtsschreibers zu gebrauchen, ‚Alles Partei und nirgends ein Richter'.

Zwar die Katholiken verzweifelten noch nicht an der gerichtlichen Geltendmachung ihrer Ansprüche; wenn das Kammergericht den Dienst versagte, so wandten sie sich von diesem an den Kaiser, als den ‚lebendigen Brunnquell alles Rechtes'. Auch das Kammergericht, sagten sie, spreche ja nur kraft der ihm vom Kaiser übertragenen Vollmacht und in seinem Namen; umsomehr sei also der Kaiser selbst zu entscheiden berechtigt und namentlich dann, wenn eine andere Entscheidung nicht mehr möglich sei. Der Kaiser trug auch wirklich kein Bedenken, die ihm dargebotene Befugniss anzunehmen; da er aber die verschiedenen Processacten doch nicht wohl selbst durchlesen konnte, so übergab er sie zur Prüfung seinem Reichshofrath. Die Katholiken erreichten damit, was sie gewollt hatten: an Stelle der Urtheile des Kammergerichts ergingen nun in gleichem Sinne die Decrete des Reichshofrathes.

Aber die Stände, welche sich den Entscheidungen des Kammergerichts, das doch von den Ständen selbst und mit Angehörigen beider Confessionen besetzt war, nicht unterworfen hatten, waren um so weniger gewillt, diejenigen einer Körperschaft anzuerkennen, deren Mitglieder nur vom Kaiser ernannt und beinahe ausschliesslich Katholiken waren. Sie erklärten daher auf den Reichstagen: wenn die ‚beschwerlichen Hofprocesse' nicht abgeschafft würden, so könnten sie weder die schon bewilligten Türkensteuern erlegen, noch auch neue bewilligen.[1] Da aber die Katholiken auf dem Reichstage, namentlich im

---

die Erfahrung gemacht hatten, dass in den Rechtshändeln der Calvinisten häufig auch lutherische Assessoren für die katholische Auslegung gestimmt hatten. Uebrigens hätte der kursächsische Vorschlag auch im Falle des Zusammenhaltens der evangelischen Beisitzer nichts bewirkt, als dass die betreffenden Streitpunkte unentschieden blieben, womit höchstens Zeit gewonnen war.

[1] Der Widerstand gegen die Rechtssprechungen des Reichshofraths begann erst mit der Einmischung desselben in die religiösen Streitfragen; seit 1590 aber ist auf allen Reichstagen davon die Rede. Kursachsen suchte auch hier zu vermitteln, indem es den Reichshofrath zwar anerkannte, aber eine Reform desselben analog der des Kammergerichtes vorschlug. Londorp I, S. 6, 69, 194; III, S. 466, 589 und öfter.

Fürstenrathe, die Mehrheit hatten und die Steuern somit auch allein, ohne Zustimmung der Evangelischen, bewilligen, ja wohl gar auch die religiöse Frage selbst im katholischen Sinne entscheiden konnten, so verband sich hiemit die Erklärung, ,in Religions- und Steuersachen keine Beschlüsse der Mehrheit mehr anerkennen zu wollen. Durch diese Erklärung wurden, da auch die Katholiken hartnäckig auf ihrem Rechte bestanden, die Reichstage ebenso gesprengt, wie vorher das Kammergericht gesprengt worden war; von den Formen, in denen die Einheit des Reiches sich darstellte, ging eine nach der andern zu Grunde, unaufhaltsam trieb das Reich selbst, wie ein vom Wirbel erfasster Nachen, dem Abgrunde zu.

Die Calvinisten und ihre Freunde liessen es darauf ankommen. Manchmal mochte sie wohl ein banges Gefühl beschleichen, wenn sie bedachten, dass das Haus, an dessen Pfosten sie rüttelten, ja auch ihr Haus sei, dass unter seinen Trümmern auch sie begraben werden könnten; dann aber trösteten sie sich damit, dass die Katastrophe ohnehin unabwendbar sei. In seiner gegenwärtigen Gestalt, meinten sie, könne das Reich doch nicht fortbestehen, es sei unbedingt nothwendig, dass man dasselbe in ,ein neues Modell giesse'.[1] Die Grundzüge der neuen Verfassung, welche sie dem Reiche geben wollten, standen ihnen bereits klar vor Augen: ein neuer Religionsfriede sollte abgeschlossen, ,durchgängige Gleichheit' der im Reiche vertretenen Confessionen bei Reichstag, Kammergericht, Reichshofrath u. s. w. eingeführt werden; so werde dann jede Unterdrückung der einen Religionsgesellschaft durch die andere unmöglich sein. Die geistlichen Güter, welche die Evangelischen nun einmal, ob mit Recht oder Unrecht, inne hätten, sollten sie behalten; den Katholiken aber wollte man versprechen, dass in Zukunft gewiss keine solche Besitznahme geistlichen Gutes stattfinden werde.

[1] ,Esse jam in fatis, imperium Romanum ruere et interire, ac propterea intempestivum, inanem et ridiculum esse eorum laborem, qui labantem imperii statum suffulcire conentur', sagte nach dem ,Neuen calvinischen Modell' ein calvinischer Rath. Londorp III, S. 699, auch 686. Charakteristisch sind auch die von Wilhelm von Sachsen entworfenen Statuten für einen ,Deutschen Friedensbund' mit allgemeiner Duldung u. s. w. (Opel, Niedersächsischer Krieg I, S. 395).

Man nannte damit wirklich die Formel, in welcher nach drei Jahrzehnten mörderischen Kampfes die Lösung des Zwistes und die Grundlage eines dauernden Friedens zwischen den lutherischen und calvinischen Reichsständen einerseits und den katholischen andererseits gefunden werden sollte;[1] aber die Zeit war für einen solchen Frieden noch nicht reif. Konnte man den Katholiken zumuthen, dass sie aus blosser Friedensliebe ihre anscheinend wohlberechtigten Hoffnungen auf Wiedergewinnung der geistlichen Güter für immer und ohne Entschädigung aufgeben und dass sie noch überdies auf jene Vorzugsstellung verzichten sollten, welche sie bisher im Reichsregimente inne gehabt, eine Vorzugsstellung, in welcher sie nicht mit Unrecht ihren besten Schutz gegen das Vordringen der neuen Lehre erblickten?[2] Wenn die Calvinisten versprachen, dass in diesem Falle wenigstens der Rest des katholischen Besitzes nicht weiter würde angefochten werden, so war diese Zusage nicht nur an sich ein geringes Entgelt für jenes doppelte Opfer, sondern sie musste den Katholiken auch noch in anderer Hinsicht bedenklich erscheinen. Wer bürgte dafür, wenn auch von katholischer Seite alle Forderungen der Gegner bewilligt wurden, dass der neue Religionsfriede besser würde gehalten werden als der alte? Ja, würden nicht vielmehr die Gegner in der Nachgiebigkeit der Katholiken ein Zeichen ihrer Schwäche sehen und diese dann umsomehr auszubeuten versuchen?

Auch die Calvinisten verhehlten sich nicht, dass auf eine gutwillige Nachgiebigkeit der katholischen Reichsstände nicht zu rechnen sei, aber sie hofften, durch Einschüchterung zum Ziele zu gelangen. Schon im Jahre 1600 hatte ein calvinischer

[1] Im westphälischen Frieden 1648 erhielten die Calvinisten, was sie immer erstrebt hatten, rechtliche Anerkennung und den Besitz der eingezogenen Kirchengüter; man könnte daher den Frieden von 1555 als den lutherischen, den westphälischen Frieden als den calvinischen Religionsfrieden bezeichnen.

[2] Dass das Vorgehen der Katholiken bis zum Beginn des Krieges eigentlich nur Nothwehr war, wurde später auch von evangelischer Seite anerkannt: ‚der Zweck, den die Katholiken vor dem Kriege gesucht‘, heisst es in einem ‚Unvorgreiflichen Entwurf‘ für den Leipziger Convent, ‚sei gewesen, dass des Einziehens der Klöster nur einmal ein Ende werden und die noch übrigen Geistlichen sich des Ihrigen versichern möchten‘ (Dr. A. Rest. IX, 528).

Fürst seinen Parteigenossen den Rath gegeben, sie möchten, ehe sie den ‚Pfaffen‘ die Klöster und das viele Geld, das sie verlangten, zurückgäben, lieber eben dieses Geld nehmen, dafür Soldaten werben und Jenen zeigen, ‚was Krieg sei‘; ‚dann‘, meinte er, ‚würden sie wohl still sitzen‘.[1] Dieser Rath wurde befolgt, es entstand, allerdings erst nach langen Vorverhandlungen, die Union. Aber auch die für unkriegerisch gehaltenen Bischöfe rafften sich, von der Noth gedrängt, auf und dachten an bewaffnete Abwehr des bewaffneten Angriffes; in Maximilian von Bayern erhielten sie ein Haupt, dessen Einsicht und Thatkraft ersetzte, was den Bischöfen an diesen Eigenschaften fehlen mochte: der Union trat die Liga gegenüber.

Noch brauchten indess die Unirten ihre Hoffnung auf einen raschen und selbst unblutigen Erfolg nicht völlig aufzugeben; denn gerade damals befand sich der Kaiser und mit ihm das habsburgische Haus in der bedrängtesten Lage. Zudem bestand zwischen Kaiser und Liga keineswegs jene Eintracht, welche gegenüber der gemeinsamen Bedrohung nothwendig gewesen wäre.[2] Im Vertrauen hierauf und im Bewusstsein der eigenen Macht verlangten die Unirten alles Ernstes vom Kaiser, dass er sogar gegen den Willen der übrigen katholischen Stände und gewissermassen über deren Köpfe hinweg ihre Forderungen bewillige. ‚Wenn die katholische Partei sich nicht zur Composition bequemen, sondern die Sache ad extrema treiben wolle, so möge man durch kaiserliche Autorität dazwischen treten,‘ sagten sie.[3] So weit ging allerdings der Kaiser, damals Mathias,

---

[1] ‚Sonsten halten wir dafür, wann mit den evangelischen Ständen also umbgangen werden wollte, dass sie alle Stift, Clöster und Gefälle sammt uffgehabener Nutzung wieder erstatten sollten, es würde noch mancher, ehe er es darzu kommen liesse, solch Geld nehmen und sich damit mit Helfershelfern, so gut er könnte, auch umb seine Haut wehren,‘ schreibt Johann von Pfalz-Zweibrücken am 17. September 1600 an Kurpfalz. Londorp III, S. 454 ff.

[2] Bekanntlich hat der Kaiser die Liga anfangs ebenso wie die Union als eine verbotene Vereinigung behandelt und später wenigstens dem Herzoge von Bayern die Leitung dieses Kriegsbundes zu entwinden gesucht.

[3] In gleichem Sinne hatten sie schon 1576, als sie die Aufnahme der Ferdinandeischen Declaration in den Religionsfrieden begehrten, gesagt: es sei nicht noth, ‚uff des einen oder des andern Theils Bewilligung zu sehen oder zu warten‘, der Kaiser habe ‚vollkommene Macht und

doch nicht, aber die Berufung eines Compositionstages, auf welchem die beiderseitigen Beschwerden unter Mitwirkung des Kaisers erörtert und ‚zu gütlicher Vergleichung' gebracht werden sollten, hatte er wirklich zugesagt. Sanguinische Gemüther mochten immer noch hoffen, dass auf diesem Tage der von den Calvinisten gewünschte ‚neue Religionsfriede' zu Stande kommen werde.

Doch der Compositionstag ist niemals zusammengetreten; was hätte er auch nützen können, da der Kaiser weder die Macht, noch den Willen hatte, die Katholiken zur Nachgiebigkeit zu zwingen, die beiden streitenden Theile aber, Calvinisten und Katholiken, jeder den andern im Verdachte hatten, seine Friedensbetheuerungen seien erheuchelt und in Wirklichkeit die völlige Ausrottung der gegnerischen Lehre das Ziel, dem der andere zusteuere. Während man noch unterhandelte, brach denn auch schon in Böhmen, zunächst hervorgerufen durch die Spannung zwischen dem Kaiser und den evangelischen Ständen des Landes, jener Krieg aus, von welchem Kursachsen richtig prophezeit hatte, dass er wie ‚ein unauslöschliches Feuer' um sich greifen und endlich ‚ruinam imperii' herbeiführen werde.[1] Nicht mehr blos um das Schicksal einiger Klöster handelte es sich nun, sondern um Königreiche und Kurfürstenthümer.

Man weiss, wie glücklich derselbe anfangs für die Unirten sich anliess, in welche Bedrängniss Ferdinand von Oesterreich, das Haupt der Katholiken durch denselben gerieth. ‚Wir haben die Macht in Händen', schrieb um diese Zeit jubelnd ein Mitglied der Union, ‚das Unterste zu oberst zu kehren'. Der

---

Gewalt Ihr kays. Majestät zu interponieren und was zu Fortsetzung gemeiner Wohlfahrt und Abschaffung alles schädlichen Mistrawens und Unheils im römischen Reiche erspriesslich sein mag . . . zu verordnen'. Die im Texte citirte Stelle aus dem Schreiben der Unirten an den Kaiser vom 17. April 1617 (Londorp. I, S. 359).

[1] Diese Prophezeiung steht in einem Schreiben Kursachsens an Pfalzgraf August, welcher, von seinem katholisch gewordenen Bruder Wolfgang Wilhelm bedrängt, einen Krieg erregen wollte, um diesen zu stürzen (Dr. A. 8093/261, 5. Juli 1617); wie wahr klingt es, wenn Kursachsen schon damals ankündigt, dass man in einem solchen Kriege ‚anders nichts als von beiden Theilen gänzliche Vertilgung und Ausrottung einer und der andern Religion mit grossem Eifer und Gewalt suchen werde'.

Pfalzgraf, nach dem Tode des Kaisers Mathias zugleich Reichsvicar, schaltete im Reiche fast wie der Kaiser selbst; Urtheile in Religionssachen, die unter dem verstorbenen Kaiser in katholischem Sinne erflossen waren, wurden umgestossen, neue im Sinne der Evangelischen erlassen.[1] Schon war durch die Wahl des Pfalzgrafen zum böhmischen König der Aufstand in Böhmen mit den Bestrebungen der Unierten verbündet; wenn jetzt auch das übrige evangelische Deutschland mit dem siegreich vordringenden Pfalzgrafen gemeinsame Sache machte, wenn insbesondere Kursachsen für denselben Partei nahm, dann konnte leicht die Vernichtung des Katholicismus in Deutschland das Ergebniss des Kampfes sein.

In Norddeutschland, besonders in Niedersachsen zeigte man wirklich nicht übel Lust, den Kampf der Böhmen zu unterstützen. Auch hier hatten die evangelischen Stände zahlreiche Bisthümer, Erzbisthümer und andere geistliche Güter in Händen; niemals hatten sie vom Kaiser für dieselben eine unumwundene Anerkennung des Besitzrechtes, niemals Sitz und Stimme bei den Reichstagen, niemals Belehnung mit den Regalien erlangen können. Wohl mochten die Katholiken im Gespräche versichern, dass sie trotzdem nicht daran dächten, die treu bleibenden Stände wegen dieses Besitzes irgendwie zu beunruhigen; jetzt, da die Stände, indem sie neutral blieben oder Partei ergriffen, möglicher Weise über Sieg oder Niederlage entschieden, glaubten sie mehr verlangen zu können: ‚wollten die Katholischen jene Rechtsansprüche, welche sie aus dem geistlichen Vorbehalt und anderen Paragraphen des Religionsfriedens herleiteten, wirklich nicht im Ernste geltend machen, so sollten sie ausdrücklich darauf verzichten‘.[2]

[1] Dasselbe war auch schon wenige Jahre zuvor nach dem Ableben Rudolf II. geschehen, wo Kurpfalz sogar einen neuen Präsidenten des Kammergerichtes einzusetzen suchte. Merkwürdig ist auch, dass in dieser Zeit der alte Anspruch des Pfalzgrafen, über den Kaiser Gericht zu halten, wieder hervorgesucht und zu einer Art Oberaufsichtsrecht über die ganze kaiserliche Regierung gesteigert wurde.

[2] Man stellte den Katholischen vor, dass es ihnen doch nicht ‚thunlich sei, solche Stifter, dabei so viele hohe Potentaten, Kur- und Fürsten interessirt, wieder an sich zu bringen‘, und wie viel sie dagegen gewinnen würden, wenn man die Evangelischen derselben ‚versichere‘. Aretin, Bayerns ausw. Verh., Urkunden zum 3. und 4. Abschnitt, Nr. 9.

Die Katholiken erkannten die Grösse der Gefahr; in Würzburg beriethen sie, wie viel man etwa zugestehen könne. Es ist bemerkenswerth, dass man im äussersten Falle bereit war, sogar das Recht der gerichtlichen Klage aufzugeben; allerdings sollte dieses Zugeständniss nur auf eine bestimmte Zahl von Jahren gelten, dann sollte dieses Recht wieder aufleben. Aber auch in dieser Beschränkung kam das Zugeständniss immer noch einer förmlichen und feierlichen Abtretung der streitigen Güter, zumal, wenn die Zahl der Jahre etwas höher normirt wurde, wenigstens nahe.[1]

Aber die Katholiken sollten leichteren Kaufes davonkommen, als sie selbst gedacht haben mochten. Als sich in Mühlhausen die Kurfürsten versammelten und über diese Frage beriethen, forderte zwar der Kurfürst von Sachsen im Anfange ‚Alles auf einmal‘, ebensowohl den Verzicht auf die gerichtlichen Klagen, als auch die Zulassung der Inhaber geistlicher Güter zu Sitz und Stimme bei den Reichstagen. Aber dieses Feuer war nur Strohfeuer; als die katholischen Kurfürsten ebenso entschieden widersprachen, begnügte sich Kursachsen mit der dürftigen Zusicherung, dass man die lutherischen Inhaber der reichsunmittelbaren Stifter, vorausgesetzt, dass sie dem Kaiser gehorsam blieben, nicht gewaltsam aus denselben verdrängen wolle; wenn sie vom Kaiser Schutzbriefe erlangten, fügte man hinzu, so wolle man dem nicht widersprechen. Diese Erklärung wurde von den Kurfürsten Johann Schweikhard von Mainz und Ferdinand von Köln und den Gesandten des Herzogs Maximilian von Bayern im eigenen Namen und im Namen ihrer katholischen Mitstände abgegeben (20. März 1620).[2]

So geringfügig das Zugeständniss war, so erreichte es doch seinen Zweck: die Mehrzahl der evangelischen Stände, darunter selbst die meisten Mitglieder der Union, verhielt sich dem Kampfe der Böhmen gegenüber theilnahmslos, ja Kursachsen, durch die Verpfändung der Lausitz gewonnen, kämpfte sogar für Ferdinand II. und gegen das pfälzisch-calvinistische Königthum in Böhmen.

---

[1] Aretin, a. a. O. Nr. 16.

[2] Gindely, Gesch. des dreissigjährigen Krieges III, S. 446 ff.

Nun änderte sich rasch die Lage der Dinge. Durch den Sieg auf dem Weissen Berge wurde die Rebellion in Böhmen niedergeworfen, und sofort begann man die Gegenreformation hier und in den österreichischen Erblanden überhaupt mit wachsender Strenge durchzuführen. Selbst in Schlesien vermochte der Kurfürst von Sachsen die Aufrechterhaltung jener Versprechen, die er bei der Eroberung des Landes den Unterthanen in Bezug auf den Glauben gemacht hatte, nicht auf die Dauer durchzusetzen.[1] Der Kurfürst von der Pfalz aber, das Haupt der ‚Rebellion', wurde geächtet, sein Land theils von dem Herzoge von Bayern, theils von den Spaniern besetzt; nicht blos die von den Pfalzgrafen früher eingezogenen katholischen Klöster, das Land selbst, von dem so viele Angriffe auf den katholischen Besitz ausgegangen, befand sich in den Händen der Sieger. Schon sah man im Geiste — in Wirklichkeit freilich sollte es erst einige Jahre später geschehen — wie in die Gotteshäuser, welche noch vor Kurzem von den heftigen Angriffen calvinischer Prädicanten gegen den Katholicismus widerhallten, katholische Priester und Mönche einzogen. Auch gegen die Anhänger des ‚Winterkönigs', namentlich gegen den reichsunmittelbaren Adel, welcher im Heere des Mansfelders oder des Markgrafen von Baden gedient hatte, wurden Aechtungen und Confiscationen verhängt; häufig war mit dem Besitzwechsel

[1] Selbst Kursachsen wurde darüber ein wenig irre; bezeichnend ist dafür unter Anderem der Brief des kursächsischen Hofpredigers Hoë an Liechtenstein (Londorp III, S. 128) worin derselbe sagt: ‚Was ich die ganze Zeit über hie zu Land und andern im Reich mit grosser Mühe bauen helfen, dass man so viel unsere Religion betrifft, ein gut Vertrauen zu Ihrer Majestät haben sollen, das ist jetzt alles auf einmal wieder eingerissen und in Hauffen geworffen.' Man vergleiche auch das Schreiben des sächsischen Agenten Zeidler (8. Sept. 1623; Tadra in Fontes rerum Austr. II, 41), in welchem es unter Anderem heisst: ‚Vox populi wird hier überall gehört, dass wann Gott das Rad also fortlaufen liesse, wie es die Jesuiter itzo antreiben, so würde die Reue auch an Sachsen kommen. . . . Der Nuntius apostolicus und Jesuiter sein absoluti directores omnium istarum actionum, die rathen ohne einiges ferneres Nachdenken dem frommen, sonsten hochverständigem Kaiser ins Herz hinein, er solle keine Stunde versaumen, mit der Reformation der Religion das äusseriste in seinen Königreichen und Landen vorzunehmen. Im Reich, wann es itzo die Gelegenheit nicht gebe, möge Ihre Majestät pro tempore etwas durch die Finger sehn'.

die Gegenreformation der Unterthanen, die Restitution der Kirchen und Convente in Verbindung.

Bangen Herzens verfolgten die Evangelischen, welche am Kampfe nicht theilgenommen hatten, diesen Gang der Ereignisse. Wohl trafen jene Unglücksfälle zunächst nur die ‚Rebellen‘, den treugebliebenen Ständen war ausdrücklich Schutz und Sicherheit nicht blos für ihre Erblande, sondern auch für die eingezogenen Erzstifter und Stifter zugesagt worden; würden aber die Katholiken jenes Versprechen, das sie im Augenblicke der höchsten Noth gegeben, jetzt, wo sie im Glücke waren, noch anerkennen? Würde das Bewusstsein der Macht, welche sie besassen, nicht bei ihnen das Gelüste erregen, dieselbe auch zu gebrauchen? Aber auch wenn die Katholiken wiederholt erklärten, das Mühlhausner Versprechen halten zu wollen, so war damit nicht viel gewonnen; nur gegen Gewalt hatte man die evangelischen Stände sichergestellt, die gerichtliche Klage hatte man sich, wenn nicht ausdrücklich, so doch stillschweigend vorbehalten. Gerade dass der Kurfürst von Sachsen den formellen Verzicht auf diese Klagen verlangt, die Katholiken aber denselben verweigert hatten, mochte erkennen lassen, wohin der Sinn der letzteren eigentlich gerichtet war. Und war es Gewalt, wenn die Katholiken bei jeder Erledigung einer Domherrnstelle einen katholischen Nachfolger auf dieselbe zu bringen suchten, wenn sie so nach und nach die Mehrheit der Domcapitel — in vielen waren ohnehin noch beide Confessionen vertreten — katholisch machten, wenn sie dann mit Hilfe dieser katholischen Mehrheit auch katholische Bischofswahlen durchsetzten [1] und die so gewählten Bischöfe endlich bevollmächtigten, im ganzen Stift den Katholicismus wiederherzustellen? [2] Und waren nicht dennoch in diesem Falle die Bis-

[1] Dass die Katholischen diesen Weg wirklich einzuschlagen geneigt waren, bewiesen z. B. die Urtheile des Kaisers zu Gunsten der katholischen Domherren in Halberstadt (Opel, Niedersächsischer Krieg I, S. 217).

[2] Diese Eventualität war es, gegen die man sich an den evangelischen Hochstiftern durch den sogenannten Religionseid, der von den neugewählten Bischöfen geleistet werden sollte, zu sichern suchte; doch wurden diese Eide von den Katholiken nicht als rechtmässig anerkannt, obwohl die katholischen Bischöfe einen ganz ähnlichen Eid zu Gunsten des Katholicismus zu leisten hatten.

thümer, welche den Häusern Holstein, Brandenburg, Braunschweig u. s. w. eine so erwünschte, zum Theile schon durch mehrere Generationen sich fortsetzende Vergrösserung ihres Besitzes gewährten, für dieselben unwiederbringlich verloren? Auch das musste beunruhigen, dass sich das Mühlhausner Versprechen nach der Auslegung der Katholischen nur auf die Lutheraner, nicht aber auf die Calvinisten bezog. Wer sollte entscheiden, ob ein Stand als lutherisch oder als calvinisch zu betrachten sei? Wie wenn es z. B. den Katholiken einfiel, den Kurfürsten von Brandenburg oder den Landgrafen Moriz von Hessen, die ja wirklich sum Calvinismus hinneigten, von der Wirksamkeit des Friedens auszuschliessen?

So kam es denn, dass ein grosser Theil der evangelischen Stände es frühzeitig zu bereuen anfing, dass sie den Kurfürsten von der Pfalz im entscheidenden Augenblicke nicht unterstützt hatten. So lange die Union den Kaiser und die Katholiken in deren eigenem Lande in Schach gehalten hatte, war der Norden Deutschlands im Besitze seiner geistlichen Güter unbehelligt geblieben; nun, da die Union gesprengt war, trat die Gefahr auch an ihn heran.

Und es waren gar nicht einmal blos Vermuthungen, durch welche die evangelischen Stände sich geängstigt sahen. Als am 1. Februar 1621, wenige Monate nach der Schlacht auf dem Weissen Berge, kaum ein Jahr nach den Mühlhausner Versprechungen, der Kaiser den Beistand der Liga zur Fortsetzung des Krieges verlangte, bezeichnete er ausdrücklich als Ziel desselben, ‚dass zu seiner Zeit die vorhandenen gravamina zu Gottes Lob und mehrerer Versicherung der wider den Religionsfrieden Bedrängten ... remedirt werden möchten‘. Ueber den Sinn dieser Zusage kann kein Zweifel obwalten: das ‚vornehmste Gravamen‘ der geistlichen Fürsten war ja immer die Nichtbeachtung des geistlichen Vorbehaltes und die Einziehung der Kirchengüter gewesen; wenn aber hierin Abhilfe in Aussicht gestellt wurde, so konnte sie nur auf Kosten der Evangelischen geschehen.[1] Bezeichnend ist, dass unmittelbar darauf

[1] Am 26. Februar 1621 fassten die katholischen Stände zu Augsburg unter Zustimmung Maximilians von Bayern den Beschluss, dass der Kaiser nicht blos ohne Zustimmung der Bundesstände keinen Frieden schliessen, sondern auch nicht über die ‚Gravamina und das Justizwesen‘

(im Mai 1621) die niedersächsischen Stände den Kaiser um eine nochmalige ‚versicherliche Resolution‘ wegen ihrer Stifter baten, und dass diese Bitte vergeblich blieb. Als dann einer der bedrohten Fürsten, Christian der Jüngere von Braunschweig, evangelischer Bischof von Halberstadt, vorzeitig losschlug, mehrte dies nur die Gefahr. Den Katholischen war damit eine willkommene Veranlassung gegeben, sich zunächst des Bisthums Halberstadt zu bemächtigen, und standen sie einmal da, so liess sich kaum sagen, wo der ins Rollen gekommene Stein Halt machen würde. Hörte man doch auf dem Reichstage von Regensburg (1623) die katholischen Officiere ungescheut sagen, dass sie demnächst sämmtliche vormals geistlichen Güter im ober- und niedersächsischen Kreise zurückzuerobern hofften; vernahm man doch von nicht unglaubwürdiger Seite, dass die geistlichen Fürsten die Waffen nicht eher niederlegen würden, als bis dieses Ziel erreicht sei.[1]

So gefährlich indess die Lage sich anliess, noch blieb den Evangelischen die Hoffnung, dass der Kaiser jene Pläne nicht billige. Auch war wirklich die Haltung des Kaisers um Vieles gemässigter als die seiner Verbündeten und seiner übereifrigen Diener. Kein Wunder! Der Kaiser wusste, dass der König von Dänemark, um seinem Hause die schönen norddeutschen Stifter zu gewinnen, sich in die deutschen Wirren einzumischen suche, und es musste ihm Alles daran liegen, den Anschluss des niedersächsischen Kreises an diesen auswärtigen Potentaten zu verhindern. Er antwortete daher den wiederholten Bitten der niedersächsischen Stände um ‚mehrere Versicherung‘ ihrer Stifter mit fast ebenso häufigen Betheuerungen seines kaiserlichen Wohlwollens; den Religionsfrieden versprach er

entscheiden dürfe. Dieser Beschluss ist gleichsam der Commentar zu dem oben angeführten kaiserlichen Versprechen, und um so beachtenswerther, als der Kaiser, damals noch ohne eigenes Heer, ziemlich thun musste, wie die Ligisten ihm vorschrieben. (Aretin, Bayerns ausw. Verh., Urkunden zum 3. und 4. Abschnitt, Nr. 20 und 23).

[1] Es sagte dies der französische Gesandte Marescot, welcher allerdings damit die evangelischen Stände aufhetzen wollte, aber andererseits doch auch sehr gut in der Lage war, die Gesinnung der geistlichen Fürsten zu kennen. (Opel, Niedersächsischer Krieg II, S. 64, nach Khevenhüller X, S. 436.) Ueber den Regensburger Reichstag Gindely, Gesch. des dreissigjährigen Krieges IV, S. 512.

aufrecht zu erhalten, die in Mühlhausen gegebene Zusage getreulich zu erfüllen, wenn nur die niedersächsischen Stände auch ihrerseits im Gehorsam verharrten.[1] Aber obgleich diese Zusagen schon über das hinausgingen, was die Fürsten der Liga für zweckmässig hielten, so konnten sie den Evangelischen doch keineswegs genügen, weil sie eben nur für den Augenblick, nicht aber für die Zukunft Sicherheit versprachen. Auf dem Kreistage zu Braunschweig, als sich die Dinge unter dem Einflusse Dänemarks immer offener zu einem Bruche zuspitzten, kam es zu den letzten Unterhandlungen mit den Bevollmächtigten des Kaisers. Die Forderungen der Evangelischen waren noch immer, wenigstens so weit es die Frage der geistlichen Güter betraf, mässig: den Religionsfrieden wollten sie ‚in seinen Würden' bestehen lassen; nur sollte zugleich auch der thatsächliche Besitzstand, wie er sich im niedersächsischen Kreise trotz Religionsfrieden und Vorbehalt herausgebildet hatte, vom Kaiser anerkannt werden. Also eben jenen ausdrücklichen Verzicht auf die eingezogenen Güter, den das Mühlhausner Versprechen zu enthalten schien, aber in Wirklichkeit nicht enthielt, suchten sie zu erlangen. Die katholischen Unterhändler ihrerseits liessen es auch diesmal an beschwichtigenden Worten nicht fehlen; sie wiesen auf die kaiserlichen Versprechungen hin und wiederholten dieselben: der Kaiser, behaupteten sie, habe zu Misstrauen keinen Anlass gegeben. Aber dieselben Commissäre setzten hinzu: In Bezug auf die Rechtsprechung müsse der Kaiser ‚freie und ungesperrte Hand' behalten. Gerade das also, was die Stände fürchteten, die Fortdauer der verhassten Hofprocesse, wurde in sichere Aussicht gestellt. Auch neue Vorstellungen der Stände hatten keinen besseren Erfolg. Der General der Liga liess erklären: er habe bisher die Religionsübung der Evangelischen nicht angetastet, er werde es auch ferner nicht thun; aber an des Kaisers Gerichtsbarkeit

[1] Opel, Niedersächsischer Krieg II, S. 240, hält die Mässigung und das Entgegenkommen des Kaisers für grösser, als sie wirklich waren, weil er übersieht, dass das Versprechen, den Religionsfrieden beobachten zu wollen, für die Evangelischen so viel wie nichts bedeutete; wurde doch später eben auf diesen Religionsfrieden das Restitutionsedict gegründet. Bemerkenswerth ist allerdings, dass selbst so unbedeutende Zusagen von den Ligisten getadelt wurden (ebenda S. 277).

dürfe man nicht mäkeln, ‚an Krone und Thron, Scepter und Schwert, welche dem Kaiser von Gott verliehen seien, dürfe man nicht rühren‘.[1]

So war also nochmals das Hauptanliegen der evangelischen Stände, ‚um dessen Richtigmachung‘, wie die Stände selbst sagten, ‚sie von Anfang bis zu Ende instanter, instantius, instantissime an allen Enden und Orten, da es nur sein können, gebeten, geflehet, erinnert und angesucht‘, mit ‚runden dürren‘ Worten abgewiesen worden. Die niedersächsischen Stände sprachen, indem sie den Abbruch der Unterhandlungen ihren Vasallen anzeigten, als ihre Ueberzeugung aus, dass der Gegner willens sei, den längst gehegten Plan der völligen Ausrottung der evangelischen Lehre nunmehr ins Werk zu setzen; die Katholiken aber jubelten über die Verblendung der Feinde, welche selbst noch einmal an das Loos der Waffen appellirt hätten: ‚Was die Katholiken, gehindert durch das Mühlhausner Versprechen, im friedlichen Wege vielleicht nicht hätten erreichen können,‘ sagte man, ‚das würden sie nun durch das Schwert gewinnen; bald werde der Feind seine Ohnmacht erfahren haben, und dann werde er sich mit dem begnügen müssen, was man ihm würde lassen wollen; lassen aber werde man ihm nur, was dem Kaiser, dem Kurfürsten von Bayern und der katholischen Lehre wohl anstehe.‘[2]

Und es wurde so, wie die Katholiken es gehofft hatten. Die kaiserlichen und ligistischen Heere erfochten Sieg auf Sieg, unwiderstehlich drangen sie vorwärts, erst die Wogen der Nord- und Ostsee vermochten ihren Siegeslauf zu hemmen; unumschränkt, wie nie zuvor, gebot der Wille des Kaisers über Deutschland. Wie sehr schienen nun jene Recht zu behalten,

---

[1] Es ist selbstverständlich, dass auch die Ligisten nur dann in so hohen Worten von des Kaisers Autorität sprachen, wenn sie dieselbe für sich und gegen ihre Feinde anrufen konnten; anders Opel, Niedersächsischer Krieg II, S. 393. Die Worte Tilly's lauteten eigentlich: ‚Von der kaiserlicher Majestät von Gott verliehenen Kron und Thron, Scepter und Schwert, das ist dero höchste Jurisdiction, Regalien und andere majestätische Gerechtigkeiten heisst es bei dem General: Noli me tangere!‘ Die zahlreichen Wechselschriften bei Londorp III, S. 849 ff.; Khevenhüller X, S. 826 ff.

[2] Graf von Ossuna, spanischer Gesandter in Wien, an Marradas (22. Jan. 1626). Aretin, Bayerns ausw. Verh., Urk. z. 3. und 4. Abschnitt, Nr. 29.

die gleich im Anfange gerathen hatten, Alles zu wagen, um Alles zu gewinnen! Damals hatte man sie spöttisch zur Seite geschoben, sie als Hitzköpfe behandelt, die von praktischer Politik nichts verstünden:[1] würde man auch jetzt noch ihren Rathschlägen das Gehör verweigern? Würde auch jetzt noch von unzeitiger Mässigung und Rücksichtnahme die Rede sein? Thorheit sei es, meinten diese Eiferer, auch fernerhin noch jenen Religionsfrieden zu beobachten, den die Evangelischen selbst so hundertfältig gebrochen hätten! Und selbst davon abgesehen, wie könnten die Protestanten noch auf die Wohlthat eines Friedens Anspruch machen, der ausdrücklich nur von den Anhängern der Augsburger Confession spreche? Seien sie nicht insgesammt von den Lehren dieser Confession abgefallen und Calvinisten, Schwenkfeldianer, Antitrinitarier, Wiedertäufer und Utiquitarier geworden? Behaupteten sie nicht Alle, dass der Papst der Antichrist sei, verwarfen sie nicht sämmtlich die Siebenzahl der Sacramente und die heilige Messe und sei von alledem etwas in der Augsburger Confession enthalten?[2] So mächtig war diese Strömung, dass selbst die gemässigtesten ihr nicht mehr ganz zu widerstehen vermochten. In unglaublichem Masse vervielfältigten sich die Klagen der Bischöfe und Ordensleute über Benachtheiligung durch die Evangelischen, und mit einer

[1] Natürlich wurden nun umgekehrt die Bedenken der Gemässigten als ‚politica figmenta, deren die Vorsehung Gottes gespottet habe', hingestellt. Caraffa, Germ. Rest. S. 159.

[2] Diese Behauptungen finden sich besonders in dem sogenannten ‚Dillingischen Buch', das den Evangelischen in den folgenden Jahren zu unausgesetzten Klagen Anlass gab und im Wesentlichen diejenigen Ansichten vertrat, welche am bischöflichen Hofe in Augsburg herrschten. Ganz ähnlich spricht sich aber auch der apostolische Nuntius Caraffa aus (Germ. Sacra p. 25 und 46). Kursachsen wollte derartigen Aeusserungen lange keine Bedeutung beilegen: ‚Die Jesuiten schreien freilich gegen den Religionsfrieden,' heisst es in dem sogenannten Einfältigen Bedenken (Londorp III, S. 891), ‚aber das ist ein alter Brauch; haben's nun über fünfzig Jahre getrieben, gleichwohl aber die Rincken an den Lutherischen Kirchenthüren meister Orten lassen müssen; auch bei den Katholischen finden sich einsichtsvolle Räthe, die einsehen, es sei ein Anderes, in Schulen und Schriften zum Religionskrieg zu blasen, und ein Anderes, im Feld mit der Faust das Geschriebene ins Werk zu setzen.' Aber diese optimistische Ansicht wurde durch die Thatsachen vollständig widerlegt.

früher ungewohnten Raschheit wurden dieselben von Reichshofsrath und Kammergericht — natürlich immer oder doch in den meisten Fällen zu Gunsten der katholischen Kläger — erledigt. Namentlich die schwächeren Stände des Reiches, die kleinen, hilflosen Reichsstädte, wie Kaufbeuern, Bopfingen, Aalen, die verschiedenen Grafen und Herren des fränkischen und schwäbischen Kreises wurden rücksichtslos und mitunter selbst auf nicht ganz stichhaltige Rechtsgründe hin zur Herausgabe ihres Klostergutes, ja sogar zur Gegenreformation gezwungen, wobei eine starke militärische Einquartierung jeden Widerstand im Keime erstickte.[1] Hand in Hand damit gingen die grossen Erfolge des Katholicismus in den österreichischen Erblanden und in der Kurpfalz, wo man erst jetzt die Früchte der früheren Siege in vollem Umfange zu pflücken wagte. Aber den Eifrigsten genügte dies Alles nicht; es schien ihnen die Zeit gekommen, wo sämmtliche evangelischen Stände, auch die mächtigsten und angesehensten, zur Räumung ihres geistlichen Besitzes genöthigt werden könnten; unzufrieden mit vereinzelten Richtersprüchen, forderten sie dringender und dringender die Erlassung eines allgemeinen Restitutionsedictes.

II. Das Restitutionsedict.

Später, als man sich auch auf katholischer Seite gewöhnt hatte, das Restitutionsedict als einen verhängnissvollen Fehler der kaiserlichen Politik zu betrachten, hat man den Glauben erwecken wollen, als sei es überhaupt nicht in dem Kopfe des Kaisers, beziehungsweise in denen der deutschen Katholiken entsprungen. Der tückische Cardinal, welcher damals die Geschicke Frankreichs leitete, sollte es ausgesonnen haben, um das Haus Oesterreich, ‚die Hyder mit den vielen Köpfen‘, wie er gesagt haben soll, ‚die immer wieder nachwüchsen, so oft man sie auch abschlage‘, auf eine recht boshafte Art zum Falle zu bringen.[2] Wie wenig glaubwürdig diese Darstellung

[1] Ueber die Rechtsfrage wird unten im Zusammenhange die Rede sein.

[2] Die bekannte Erzählung bei Khevenhüller XI, S. 427; da Gewalt nicht verfing, hätte darnach Richelieu die Gottesfurcht und Frömmigkeit des Kaisers zu dessen Sturz benützt, indem er ‚die allereifrigsten Geistlichen

ist, braucht nach dem Gesagten kaum mehr eines Beweises. Der Streit um die geistlichen Güter hatte in erster Linie jene Saat des Hasses erzeugen helfen, aus welcher schliesslich der grosse Krieg hervorgegangen war, dieser Streit hatte auch während des Krieges redlich mit beigetragen, den Kampf, so oft er ersterben wollte, immer wieder von Neuem anzufachen: und nun sollten die deutschen Katholiken fremder Hilfe bedurft haben, um auf den Einfall zu kommen, dass sie als Sieger die widerrechtlich — widerrechtlich wenigstens nach dem Buchstaben des Religionsfriedens — eingezogenen Stifter und Klöster zurückerhalten mussten? Was sie in der Zeit der grössten Ohnmacht des Kaisers, in den Jahren 1608 und 1613 wieder und wieder gefordert, darauf hätten sie jetzt, da die Verhältnisse günstig lagen, verzichtet?[1] Im Gegentheil, sie glaubten noch mässig zu sein, wenn sie nur die Rückgabe der nach 1552 eingezogenen geistlichen Güter forderten; sie glaubten mässig zu sein, wenn sie auch jetzt noch den Religionsfrieden als giltig anerkannten und selbst als Sieger nur das beanspruchten, was sie nach demselben als ihr gutes Recht betrachteten, ihr ganzes Recht, aber doch nicht mehr als ihr Recht. Gerade deshalb, weil die Absichten vieler Katholiken noch unendlich weiter gingen, musste es auch den Gemässigten selbstverständlich erscheinen, dass wenigstens den Beschwerden in Bezug auf die geistlichen Güter nunmehr abgeholfen werden müsse.

Wie sehr diese Anschauung gewissermassen in der Luft lag, zeigt am besten das Tagebuch des Freiherrn von Preysing, welcher im Jahre 1626 als bayrischer Gesandter in Brüssel

---

in Deutschland, jedoch ohne sie von dieser geheimen Absicht etwas merken zu lassen, durch alle möglichen Mittel angetrieben', vom Kaiser die Restitution der geistlichen Güter zu begehren.

[1] Im Jahre 1608 forderten die Katholiken ausdrücklich, ,dass alles dasjenige, was von Zeit des aufgerichteten Religionsfriedens demselben zuwider und zu Abbruch vorgangen und verhandelt, solches hinc inde restituieret und redintegrieret werden sollte'. Vollkommen gleichbedeutend war es, wenn sie 1613 die Wiederherstellung der ,nun so viel und lange Jahre hero mit höchstem Seufzen und Klagen aller Stände und Unterthanen gesteckten und niederliegenden justitia' forderten; allerdings geschah dies damals nur der Form wegen, weil eben die Macht zur Durchführung noch nicht vorhanden war.

weilte. Am 5. September hatte er die erste Nachricht von dem entscheidenden Siege bei Lutter am Barenberge (erfochten am 27. August 1626) erhalten, und schon am 12. September spricht er ohne besonderen Auftrag seines Herrn mit dem Nuntius von den bevorstehenden Restitutionen im niedersächsischen Kreise; er spricht von ihnen als von einer ganz selbstverständlichen Sache.[1] Nur die Art, wie man die zurückgewonnenen Güter verwenden wolle, schien noch der Erörterung werth, die Frage, ob man nicht besser thun würde, überhaupt die Hand von diesen Gütern zu lassen, wurde nicht einmal aufgeworfen.

So kann denn Cardinal Richelieu in keiner Weise auf die Ehre Anspruch machen, der Urheber des Restitutionsedictes zu sein; dagegen lässt sich freilich nicht leugnen, dass er bei seinen vertrauten Beziehungen zu den Ligisten von dem Wunsche derselben nach Rückgabe der geistlichen Güter Kenntniss hatte, und als er 1626 durch Herrn von Marcheville dem Kurfürsten von Baiern ein geheimes Bündniss anbieten liess, da war allerdings unter den vorgeschlagenen Punkten auch der, dass die Güter, bei denen die Rechtsfrage nicht streitig sei, restituirt werden sollten, über die streitigen aber das Kammergericht zur Entscheidung zu berufen sei.[2] Es lag ohne Zweifel im Interesse Reichelieu's, den Wünschen der Ligisten, soweit es seine sonstige Politik zuliess, zu schmeicheln, aber darum blieben es nicht minder die Wünsche der Ligisten selbst.

Wen aber unter den deutschen Katholiken soll man, wenn Richelieu es nicht ist, als den eigentlichen Vater des Restitutionsedictes bezeichnen? Auch die Antwort auf diese Frage ist im Grunde schon gegeben: es wäre müssig, nach einer solchen Persönlichkeit zu suchen; was der gemeinsame

[1] Aretin, Bayerns ausw. Verh., Urkunden zum 3. und 4. Abschnitt, Nr. 42. Auch Caraffa bringt übrigens die Erlassung des Restitutionsedictes in Beziehung zum Siege bei Lutter; von dieser Schlacht an habe der Kaiser, ‚quasi a somno excitatus, quasi liberatus magno metu, quo hactenus tam ipse, quam ipsius antecessores coacti fuerant‘, sich dem Gedanken zugewendet, die Vergehungen gegen den Religionsfrieden zu strafen.

[2] Aretin, Bayerns ausw. Verh. S. 251 (vgl. auch S. 255).

Gedanke einer ganzen Partei war, das kann nicht einem Einzelnen zum Verdienste oder zur Schuld angerechnet werden. Nur das lässt sich sagen, dass das Verlangen nach Rückgabe der geistlichen Güter bei den Ligisten lebhafter war als am Hofe des Kaisers.[1] Es war dies schon darum der Fall, weil die Ligisten zum grössten Theile geistliche Fürsten waren, bei denen natürlich das religiöse Interesse jedes etwaige weltliche Bedenken bei Weitem überwog, aber auch darum, weil für diese Stände bei ihrem verhältnissmässig geringfügigen Besitz der Gewinn eines Klosters oder irgend ein ähnlicher Zuwachs an Macht weit mehr in die Wagschale fiel als beim Kaiser, der ohnehin schon über ausgedehnte Erblande gebot. Unter den Ligisten aber war wieder der streitbare Bischof von Augsburg, Heinrich von Knorringen, der eifrigste; er war der einzige, der unumwunden zu sagen wagte, für ihn bestehe der Religionsfriede gar nicht. Er begründete dies damit, dass sein Vorgänger, Cardinal Otto, schon bei Abschliessung des Friedens und später wiederholt gegen denselben protestirt habe, d. h. er bediente sich ungefähr derselben Argumentation, welche die Protestanten gegen den geistlichen Vorbehalt in Anwendung brachten.[2] Indess so seltsam es klang, dass, während das ganze

---

[1] Dass die Ligisten es waren, welche zur Restitution drängten, während der Kaiser mehr abwehrend sich verhielt, geht schon aus der Darstellung zu den Jahren 1624 und 1625 hervor; nach Opel, Niedersächsischer Krieg II, S. 156, wäre es besonders das Verdienst Eggenberg's gewesen, in diesem und dem folgenden Jahre die Restitutionen verhindert zu haben. In Berlin betrachtete man am 27. April 1629 den Kurfürsten von Bayern als den Urheber des Restitutionsedictes: ‚Wenn Kurbayern nur winkt, müssen sie am kaiserlichen Hofe thun, was er will,‘ heisst es in einem Schreiben im Berliner Staatsarchiv.

[2] Noch am 10. September 1631, zu einer Zeit, wo die Katholiken schon wieder im Nachtheile waren, erklärte der Bischof, dass ‚durch die denkwürdige, auch von den übrigen Ständen im Geringsten nicht widersprochene oder verworfene Protestation des Cardinals Otto dieser und seine Nachfolger von der Obligation und Verbündnuss, so sonst jetztgedachte übrige Stände des Reichs wegen ihres dargegebenen Consensus und Einwilligung über sich genommen, allerdings dergestalt befreit und eximirt seien, dass gegen das Augsburger Stift der Religionsfriede, so weit er der geistlichen Jurisdiction des Bischofs abträglich sein könnte, mit keinem Fug eingewendet werden kann (Londorp III, S. 233 ff.). Dass die Aufhebung

übrige Deutschland im Frieden war, das Bisthum Augsburg allein in Kriegszustand verblieben sein sollte — der Kurfürst von Sachsen folgerte nicht mit Unrecht daraus, dass man protestantischerseits noch jetzt den Bischof von Augsburg nach Belieben überfallen, plündern und vertreiben könnte — so ernsthaft wurde diese Behauptung durch die praktischen Folgerungen, die daraus gezogen wurden. Nach allen Seiten richtete der Bischof seine Angriffe: er bedrängte die Ritterschaft, erhob Klagen gegen die Reichsstädte, er begann Process selbst gegen die Fürsten. Einer dieser Processe nun wurde die unmittelbare Veranlassung zur Herausgabe des Restitutionsedictes: es war derjenige, welchen der Bischof im Vereine mit dem Abte von Kaisersheim und dem Bischofe von Constanz gegen Württemberg angestrengt hatte.

Alles vereinigte sich in diesem Processe, um der Entscheidung principielle Wichtigkeit zu verleihen. Der Herzog von Württemberg war einer der mächtigsten süddeutschen Fürsten und gehörte zu den vornehmsten evangelischen Ständen überhaupt; welcher Rang sollte schützen, wenn nicht der seinige? Der Herzog hatte ferner, obwohl früher der Union angehörig, an dem Kriege gegen den Kaiser nicht theilgenommen; die Restitution erschien also hier nicht wie in der Kurpfalz, in Baden und in Niedersachsen als gerechte Bestrafung einer Rebellion. Der Herzog konnte sogar manche Milderungsgründe zu seinen Gunsten geltend machen, welche Anderen fehlten, vor Allen den, dass die württembergischen Klöster schon vor dem Religionsfrieden evangelisch gewesen und nur durch das Interim wieder auf einige Zeit katholisch geworden waren. Selbst die Zahl der angefochtenen Besitzungen war verhältnissmässig bedeutend.[1] Alles in Allem standen die Dinge so, dass der Kaiser, wenn er in diesem Falle die Restitution bewilligte, sie auch in allen übrigen Fällen kaum mehr verweigern konnte.

der geistlichen Gerichtsbarkeit das für die Evangelischen wichtigste Zugeständniss des Religionsfriedens war, braucht wohl nicht bemerkt zu werden.

[1] Nach Caraffa I, S. 349 trugen sie der herzoglichen Kammer jährlich mehr als 170.000 Thaler; es habe sich daher de integra fortuna des Herzogs gehandelt.

Am kaiserlichen Hofe erachtete man die Frage wichtig genug, um sie dem in Mühlhausen tagenden Kurfürstenconvente zur Berathung vorzulegen (5. Juli 1627); es ist auch fraglich, ob man im vorhinein eine Antwort zu Gunsten der Restitutionen erwartet oder gar gewünscht hat; das kaiserliche Schreiben wenigstens gedachte ausdrücklich der Gefahr, dass durch eine solche Entscheidung die Verwirrung im Reiche noch vergrössert werden könnte: ‚die Zeiten seien ja ohnedies schwer genug‘.[1]

Die geistlichen Kurfürsten indess, denen sich auch Bayern anschloss, liessen sich das nicht anfechten, ja sie glaubten den entgegengesetzten Erfolg voraussagen zu können. In ihrer Antwort an den Kaiser suchten sie den Beweis zu führen, dass die Wurzel alles im Reiche eingerissenen Uebels die Verletzung des Religionsfriedens und insbesondere auch des geistlichen Vorbehaltes sei; man brauche dem nur abzuhelfen, und volles Vertrauen werde einziehen. Der Kaiser möge daher nicht blos über die acht im kaiserlichen Schreiben ausdrücklich genannten Klöster, sondern über alle streitigen Stifter, Convente, Kirchen u. s. w. eine Entscheidung zu Gunsten der rechtmässigen Besitzer erlassen.[2]

Die Begründung dieses Vorschlages wird man schwerlich ernst nehmen dürfen; man müsste sonst lächeln über die Naivetät,

---

[1] Auch Caraffa bemerkt (I, S. 359 ff.), der Kaiser habe zwar nicht am Rechte, aber doch an der Möglichkeit der Ausführung gezweifelt; Vielen habe die Entscheidung noch überstürzt, gefahrvoll ‚ac novarum turbarum origo‘ geschienen. ‚Bei diesen ohne das schweren, schwürigen Zeiten‘, heisst es in der kaiserlichen Proposition; wichtig ist auch, dass dieselbe sich ausdrücklich auf die Klagen gegen Württemberg und Onolzbach bezieht, und dass sie selbst von diesem sagt, es seien dem Kaiser ‚allerhand bedenkliche Ursachen und Motiven vorgefallen‘, ob die Klage sogleich den Beklagten zuzustellen sei. Hurter irrt also, wenn er meint, der Kaiser habe nur der Form wegen gefragt und sei schon im vorhinein entschlossen gewesen, zu restituieren (X, S. 34).

[2] Wie aus dem Württembergischen Falle die allgemeine Restitution hervorwuchs, zeigt sich auch in dem Berichte Caraffa's: Neque enim unius, sagt er, aut paucorum hic causa ventilabatur, quamvis sub paucorum nomine discuterentur ea, quae nominatorum monasteriorum erant. Indem er dann alle Stände, welche geistliche Güter besassen, aufzählt, setzt er hinzu: quae sicut in duce Wirtenb., ita et in omnibus aliis locum erant habitura (I, S. 359 ff.).

welche die Rückkehr des ‚gesunkenen Vertrauens' davon erhoffte, dass man zwar den einen Theil vollständig befriedigte, die Last des andern aber bis zum Unerträglichen erhöhte. Wie es zu geschehen pflegt, floss den Kurfürsten der Vortheil des Reiches und der ihrer Partei in eins zusammen. Wichtig aber ist ihr Gutachten deshalb, weil es zum ersten Male deutlich denjenigen Gedanken ausspricht, der den Katholiken in der Folge so unheilvoll werden sollte, den der Regelung der gesammten Streitfrage durch ein kaiserliches Edict.

Die Erfüllung der katholischen Wünsche hätte sich nämlich auch auf andere, weniger gefahrvolle Weise erreichen lassen; es war ja möglich, dass die Katholiken auch nach dem Siege die Restitution der Stifter und Klöster blos durch die gerichtliche Klage, sei es beim Reichshofrath, sei es bei dem wieder in Thätigkeit getretenen Kammergericht, anstrebten, mit anderen Worten: dass sie sich desselben Mittels bedienten, welches sie schon vor dem Kriege angewendet hatten.[1] Dass der Erfolg nunmehr ein besserer sein würde, dafür bürgte der inzwischen eingetretene Umschwung der Verhältnisse; ja die Katholiken betraten diesen Weg wirklich und keineswegs ohne Erfolg. Aber freilich, die Früchte dieses Verfahrens reiften langsam, viel zu langsam für die Ungeduld der katholischen Kläger: die Evangelischen machten, wie dies auch natürlich ist, ausgiebigen Gebrauch von den Rechtsmitteln, welche das verwickelte Gerichtswesen jener Zeit dem Beklagten an die Hand gab, um zuerst die Fällung des Urtheils und später die Vollstreckung desselben aufzuhalten. Wie leicht konnten da, ehe die Processe alle zum Austrage kamen, die jetzt noch für die Katholiken günstigen Verhältnisse sich ins Gegentheil verändert haben, so dass die Katholiken zum zweiten Male das Nachsehen

---

[1] Das erwartete auch Kursachsen; in den bereits citirten Einfältigen Bedenken (Londorp III, S. 890) heisst es: die Rückforderung der geistlichen Güter nach erfochtenem Siege sei allerdings wahrscheinlich, aber nicht, dass man sie mit Gewalt und sofort wieder nehmen würde; letzteres werde man deshalb nicht thun, weil es die Gemüther der protestantischen Reichsstände sowohl wie auswärtiger Könige zu sehr aufregen und der Anlass zu einem Religionskriege sein könnte. Kursachsen hat also zugleich schlecht und gut prophezeit.

hatten![1] Was man brauchte, war daher ein Urtheilsspruch, welcher alle; selbst die erst noch einzubringenden Klagen mit einem Schlage entschied und der dann unmittelbar in Vollzug gesetzt wurde. Noch ehe der Friede mit Dänemark zu Stande kam, musste dieser Urtheilsspruch erfolgen, denn nur dann hatte man die Truppen zur Verfügung, die zur Vollstreckung so zahlreicher Executionen in allen Gegenden Deutschlands und gegen kriegsgewandte und mächtige Stände erforderlich waren.[2]

Wie hatten sich doch damit die Rollen geändert! Einst hatten sich die Evangelischen gerade im Vertrauen auf die Langsamkeit der Rechtspflege gewaltsam in den Besitz der geistlichen Güter gesetzt. Die Katholischen mochten dagegen immerhin klagen und processiren; man wusste ja, dass ‚noch manches Wasser den Berg hinabrinnen würde‘, ehe es zur Fällung des Urtheils oder gar zur Vollstreckung desselben kam; unterdessen aber erfreute man sich des Besitzes und konnte mit Grund hoffen, dass derselbe trotz alledem ein dauernder sein werde. Nun gedachten die Katholiken den Spiess umzudrehen, nun wollten sie sich vor Allem in den Besitz setzen, nun mochte den Gegnern das undankbare Geschäft des Processirens zufallen![3]

---

[1] Unter den Vorwürfen, welche am 8. Mai 1629 Kursachsen dem Kaiser machte, ist auch der, dass man mit Erlassung des Restitutionsedictes bis nach wiederhergestelltem Frieden im Reiche hätte warten sollen und in der That, wenn es ein Friedenswerk gewesen wäre, hätte man es nicht unter dem Geräusche siegreicher Waffen ausführen dürfen; wenn man jedoch gewartet hätte, so wäre das Edict schwerlich erlassen, gewiss aber nicht ausgeführt worden.

[2] Auf katholischer Seite fand man auch, dass viele der in Anspruch genommenen Güter nicht einmal die Processkosten werth seien; auch fürchtete man mit Recht, dass sich die Processe ins Ungeheure häufen und eben dadurch die Erledigung noch mehr in die Länge gezogen werden würde (Protokoll einer Reichshofrathssitzung unbekannten Datums in mehreren Abschriften im Dr. A. 8093/148).

[3] Dieser Gesinnung entspricht es, wenn man um die Zeit der Erlassung des Restitutionsedictes im Reichshofrath das Kammergericht als ein ‚Jammergericht‘ bezeichnete (Dr. A. 8093/209; Vertraulicher Discurs aus Wien, 21. April 1629). Aehnlich klingt auch, was der Hofgerichtspräsident Graf Fürstenberg dem Kanzler des Markgrafen von Brandenburg auf seine Klagen wegen der Restitutionen geantwortet haben

Aber war dieses Verfahren noch gesetzlich? Verliess man nicht damit den festen Rechtsboden, auf welchem man sich bisher, namentlich gegenüber den Calvinisten, so sicher gefühlt hatte? Dass der Kaiser berechtigt sei, unter Zuziehung seines Reichshofrathes in jedem einzelnen Falle auch in religiösen und Klostersachen Recht zu sprechen, galt freilich auf katholischer Seite als unumstösslich; was man aber jetzt vom Kaiser verlangte, war keineswegs die Entscheidung über einen einzelnen, bestimmt bezeichneten Fall, nicht einmal über eine grössere Anzahl solcher Fälle, sondern die allgemein giltige, grundsätzliche Regelung einer Rechtsfrage, nach welcher dann erst andere, in diesem Falle die kaiserlichen Commissäre, über einzelne Fälle abzuurtheilen hatten; es war dies gewissermassen ein neues Gesetz oder doch die Auslegung eines bereits bestehenden.[1] War nun der Kaiser berechtigt, eine solche ohne Zustimmung des Reichstages, also ohne Zustimmung auch der evangelischen Stände zu erlassen?

Die Katholiken bejahten diese Frage, die Evangelischen haben sie nachher ebenso entschieden verneint. Letztere gingen hiebei von der an sich gewiss unanfechtbaren Ansicht aus, dass durch den Religionsfrieden von 1555 in religiöser Beziehung ein ganz neues Recht geschaffen worden sei, und zwar sei dies geschehen, indem Kaiser und Katholiken einerseits und die evangelischen Stände andererseits als gleichberechtigte Parteien mit einander in Unterhandlung traten. Man folgerte daraus, dass keine der beiden Frieden schliessenden Parteien berechtigt sei, irgend eine Festsetzung des Friedens ohne ausdrückliche Zustimmung der andern Partei abzuändern; umsoweniger könne es der Kaiser für sich allein, der in diesem Falle Partei sei so gut wie jeder andere Stand des Reiches.[2]

---

soll: Fronte capillata est, post hac occasio calva; einem Andern soll er gesagt haben: da die Evangelischen nun die geistlichen Güter durch 80 Jahre und darüber inne gehabt hätten, so sei es billig, dass sie dieselben nun auch auf eben so lange den Katholiken liessen; wieder nach 80 Jahren würden sie dieselben zurückbekommen (Theatrum Europ. II, S. 213).

[1] Das Bedenken gegen das Restitutionsedict (Theatrum Europ. II, S. 133 ff) sagt mit Recht, das Restitutionsedict könne schon darum für kein Urtheil ausgegeben werden, weil es universal sei.

[2] Vgl. Ranke, Wallenstein V, S. 110.

Aber auch nicht einmal die Befugniss, den Religionsfrieden zu deuten und auszulegen, glaubte man aus diesem Grunde zugestehen zu können; denn man wusste recht wohl, wie leicht unter dem Scheine einer blossen Erklärung oft sehr wesentliche und folgenschwere Gesetzesänderungen sich einschmuggeln lassen. Uebrigens war eine solche einseitige Abänderung oder Auslegung des Religionsfriedens im Frieden selbst ausdrücklich verboten.[1]

Die Katholiken ihrerseits läugneten natürlich vor Allem, dass es erlaubt sei, den Kaiser als Partei zu bezeichnen; trotz des Religionsfriedens, behaupteten sie, sei derselbe noch immer der höchste Herr und oberste Richter nicht blos gegenüber den katholischen, sondern auch gegenüber den evangelischen Ständen des Reiches. Nicht einmal bei Abschliessung des Religionsfriedens sei der Kaiser ausschliesslich als kriegführende Partei betrachtet worden; das beweise zur Genüge die Art, wie Ferdinand I. blos aus kaiserlicher Machtvollkommenheit und trotz des Widerspruches der evangelischen Stände die Aufnahme des geistlichen Vorbehaltes in den Religionsfrieden durchgesetzt habe. Aber auch das wollten die Katholiken nicht gelten lassen, dass von ihnen eine ‚Auslegung‘ des Religionsfriedens angestrebt werde. Der Religionsfriede war vielmehr nach ihrer Meinung vollkommen klar, es war nur der ‚klare Buchstabe‘ desselben von den Evangelischen übertreten worden, und man begehrte die Entscheidung des Kaisers nur darum, weil es galt, diesen ‚Unfug‘ abzustellen. Sie blieben dabei: Nicht eine Erklärung wolle man, sondern ein Urtheil.[2]

---

[1] Im Religionsfrieden hatten nämlich der Kaiser und König Ferdinand versprochen, nicht nur den Frieden aufrichtig zu halten, sondern auch ‚darüber jetzt oder künftiglich weder aus kaiserlicher Vollkommenheit oder unter einigem andern Schein, wie die Namen haben möchten, nichts vornehmen, handeln oder ausgehen zu lassen, noch jemand anders von Ihr kais. M. und Unsertwegen zu thun zu verstatten‘.

[2] In der ‚Uebelerhaltung‘ des Religionsfriedens, also nicht in den Zweifeln über den Sinn desselben, sahen auch die in Mühlhausen anwesenden geistlichen Kurfürsten den Grund der entstandenen Zwistigkeiten (Protokoll vom 26. October 1627 im Münchner Archiv 425/9); dass aber dieser Punkt der schwächste in der katholischen Beweisführung war, zeigt sich unter Anderem auch in der von den kursächsischen Räthen wohl bemerkten Vielheit der Namen für das Restitutionsedict, welches

Doch das war ein Spiel mit Worten. Dass der Religionsfriede, welcher in der verschnörkelten und überladenen Ausdrucksweise seiner Zeit niedergeschrieben wurde, in vielen seiner Bestimmungen nichts weniger als klar ist, konnte den Katholiken ebensowenig unbekannt sein als den Protestanten. Wenn man daher auch zugestehen mag, dass letztere den Religionsfrieden häufig nur darum anders verstanden als die Katholiken, weil sie ihn anders verstehen wollten, so blieben doch viele Punkte übrig, deren Entscheidung wirklich zweifelhaft war, so die Frage, inwieweit das Interim trotz des Religionsfriedens noch als rechtswirksam betrachtet werden könne, die Frage, ob die Reichsstädte und die Reichsritterschaft in ihren Gebieten reformiren dürften u. A.[1] Es war unbestreitbar, dass es in diesen und vielen anderen Punkten schon vor dem Kriege zwei von einander abweichende Auslegungen des Friedens gegeben hatte, und dass die Ueberlegenheit, welche augenblicklich der katholischen Auslegung zukam, nicht so sehr der besseren inneren Begründung, als vielmehr der grösseren Zahl und besseren Schulung der kaiserlichen und ligistischen Truppen zu verdanken war.

Aber freilich, gerade dieser Umstand bestärkte auch wieder die Katholiken in der Ansicht, dass ihre Sache eine gerechte sei: ‚die mächtige Hand Gottes‘ hatte in so vielen Schlachten für sie entschieden, die katholische Kirche aus den grössten Gefahren errettet, den Uebermuth der Feinde sichtbarlich gezüchtigt. So erschien denn der ganze Krieg als eine Art Gottes-

---

man katholischerseits bald als kaiserliches Erkenntniss, dann wieder als Erklärung, Verordnung, Edict, Befehl und Gebot (lat. edictum, declaratio, constitutio, mandatum, praeceptum) bezeichnete; vgl. Theatrum Europ. II, S. 17 ff. und 138 ff. Londorp III, S. 489 und 557.

[1] Anders Klopp in den Forschungen zu der Geschichte, welcher die katholischen Ansprüche insgesammt für unzweifelhaft hält und den Fehler nur darin findet, dass sie geltend gemacht wurden; aber welche siegreiche Partei hätte nicht zugleich versucht, auch schwankende Rechtsfragen in ihrem Sinne zu lösen? Auch die kaiserlichen Räthe sprachen nur von ‚ungleichem Verstand oder vielmehr muthwilliger calvinischer Interpretation‘ des Religionsfriedens (Dr. A. 8093/123). Ritter in seiner Abhandlung über den Augsburger Religionsfrieden (S. 216) bemerkt mit Recht, der Friede von 1555 sei ‚kein im Geiste der Ehrlichkeit und Klarheit abgefasstes Gesetz‘.

gericht; die evangelische Sache war schon dadurch verurtheilt, weil sie unterlegen war.[1] Bei einer solchen Ansicht der Dinge konnte man sich wohl über einen kleinen Scrupel, der im Ganzen doch nur formeller Natur war, hinwegsetzen.

Indess das geschah nicht einmal, man versuchte vielmehr, denselben durch ein geschicktes Manöver noch zu beseitigen. In Mühlhausen waren nämlich auch die beiden protestantischen Kurfürsten vertreten, der von Sachsen war sogar in Person anwesend; wie nun, wenn man sie bewog, den Kaiser selbst mit um die Erledigung der ‚geklagten Gravamina‘ zu bitten? Da es auch evangelische Beschwerden gab, da der Kurfürst von Sachsen überdies die Gerichtsbarkeit des Kaisers niemals bestritten hatte, so war es immerhin möglich, dass er in die Falle ging, und welch' ein Triumph, wenn so die Häupter der evangelischen Partei selbst die katholischen Ansprüche unterstützten! Geschah dies, dann hatten sich die Evangelischen gleichsam selbst das Urtheil gesprochen.

Aber so sehr der Kurfürst von Sachsen der kaiserlichen Politik ergeben und so gering auch seine Einsicht war, er zeigte sich nun doch schon misstrauisch. Auch er wünschte Erledigung der Beschwerden durch den Kaiser, aber nur ‚nach Art und Weise, wie es im heiligen römischen Reich Herkommen‘; auch er gestand dem Kaiser das Recht zu, in Fragen dieser Art ein Urtheil zu fällen, aber nur, ‚wenn die Stände genugsam mit ihrer Gegennothdurft gehört und vernommen.‘[2] Die katholischen Kurfürsten wiesen beide Zusätze

---

[1] Die günstige politische Lage wurde auch von den geistlichen Kurfürsten besonders hervorgehoben: die Vorfahren des Kaisers hätten allerdings mit der Entscheidung ‚sorgfältig angestanden und ungerne eine Zerrüttung unter den Ständen des Reiches deswegen erwartet, dahero auch der wirkliche Ausschlag in puncto gravaminum zu nicht geringem der Katholischen Unheile bis hiehero verblieben‘; man habe aber ‚solche considerationes so hoch nicht zu achten‘; der ‚Sachen Befugniss seien also bewandt, dass niemand wagen würde sich zu widersetzen‘. Auch die kaiserlichen Räthe sagten: ‚Gott der Allmächtige habe dem Kaiser die Zeit und Occasion gezeigt, solchen (der Zwiespalt) Brunnquell endlichen zu verstopfen‘, welches des Kaisers Vorfahren ‚sine militari potentia umsonsten würden versucht haben‘ (Dr. A. 8093/123).

[2] Auch die kurbrandenburgischen Gesandten verlangten, dass die Beschwerden entschieden werden sollten nicht blos nach dem Religions-

zurück. Indem sie den ersten verwarfen — sie nannten ihn ‚des dritten Manns Fündlein' — liessen sie deutlich merken, dass sie etwas Neues, nicht Herkömmliches, man könnte fast sagen: Revolutionäres im Sinne hatten; indem sie den zweiten nicht annahmen, legten sie an den Tag, dass sie ein Verfahren wünschten, welches, wie es die Protestanten nachher nicht unrichtig bezeichneten, ‚mit der Fällung des Urtheils begann und gleich darauf mit der Vollziehung desselben endigte'.

Eine Zeitlang schien es, als ob es darüber zu keiner Verständigung kommen sollte; schon wollten die katholischen und protestantischen Kurfürsten ihr Gutachten getrennt abgeben. Endlich einigte man sich dahin, dass der erste Zusatz des Kurfürsten von Sachsen wegblieb, der zweite dagegen in der Form: ‚soweit und viel darinnen submittirt' aufgenommen wurde. Der Kurfürst war also doch in die Falle gegangen! Schwer wog seine Zustimmung zu einem Schriftstücke, welches die Verwirklichung der katholischen Ansprüche zum Zwecke hatte, wenig bedeuteten dagegen die fünf Wörtchen, durch welche er die Rechte der Evangelischen hatte sicherstellen wollen.[1]

Aber den geistlichen Kurfürsten waren auch diese fünf Worte noch unbequem; sie bemühten sich daher, dieselben so zu deuten, dass sie zu einer völlig nichtssagenden Redensart wurden. ‚Die Stelle von der nothwendigen Submission,' berichteten sie dem Kaiser (12. November 1627), ‚sei auf Wunsch der Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg aufgenommen worden; daran jedoch, dass die Protestirenden den Kaiser als Richter anerkannt, könne nicht gezweifelt werden; hätten sie doch im Jahre 1619 sogar unter Drohungen seine Entscheidung verlangt und damals ausdrücklich erklärt, dass die Katholischen mit ihren Einwendungen schon genügend gehört worden seien;

---

frieden, sondern auch ‚nach dessen hergebrachter Observanz' (letzteres bedeutete eigentlich in vielen Fällen: ‚nach dessen hergebrachter Nichtobservanz'). Protokoll der Mühlhausner Verh. in München St.-A. 425/9; Bericht der kurbrandenburgischen Gesandten vom 27. October 1627 im Berliner St.-A. 12, 38—44; daselbst auch das Folgende.

[1] Nach Klopp (Forschungen zur deutschen Geschichte I, S. 93) hätte der Kurfürst von Sachsen den Abschied nicht unterzeichnet; ich weiss nicht ob dieses richtig ist, aber als ein mit Kursachsens Zustimmung entstandenes Schriftstück galt er jedenfalls (vgl. Ranke, Wallenstein V, 105).

dasselbe gelte nun von ihnen.'[1] Also weil die Evangelischen zur Zeit ihrer Macht eine ihnen günstige Entscheidung der Streitfrage hatten ertrotzen wollen, so folgerte man, dass sie nun ebenso eine ungünstige Entscheidung über sich ergehen lassen müssten.[2] Mit anderen Worten hiess dies: Die Protestanten haben an die Gewalt appellirt; werde ihnen denn was sie gewollt haben; sie haben uns unterdrücken wollen, sie müssen es tragen, wenn wir als Sieger nun ihnen die Bedingungen vorschreiben. Schlimm war freilich, dass bei dieser Beweisführung die Unschuldigen mit den Schuldigen büssten; aber die Katholiken hatten sich eben gewöhnt, mehr oder weniger die gesammte evangelische Welt als schuldig zu betrachten.

Später hat man sich bemüht, noch mehr Beweise für die Anerkennung der kaiserlichen Gerichtsbarkeit von Seite der Protestanten ausfindig zu machen, und man fand sie auch; Beweise für das Gegentheil würde man freilich noch viel leichter und häufiger gefunden haben. Uebrigens trafen alle diese Beweise denjenigen Punkt nicht, welchen die beiden protestantischen Kurfürsten im Auge gehabt hatten. Die kaiserliche Gerichtsbarkeit wurde ja von dem Kurfürsten von Sachsen überhaupt nicht bestritten; wohl aber wollte er, dass nur in jenen Sachen ein Urtheil gefällt werde, in denen bereits ein ordentlicher und regelmässiger Process, entweder beim Kammergericht, oder auch beim Reichshofrath geführt worden war; wo dies noch nicht geschehen, da durfte nach seiner Meinung auch kein Urtheil erfolgen.[3] Aber freilich, wenn die katho-

---

[1] Vgl. Londorp III, S. 999, und Khevenhüller X, S. 1450.

[2] Natürlich wurde auch die Erklärung der Protestanten im Jahre 1576: es sei nicht noth, auf die Zustimmung des einen oder anderen Theiles zu warten (siehe oben), wieder und wieder angeführt. Aber die Evangelischen hatten ja sogar auf dem Reichstage von 1566 gebeten, der Kaiser möge ‚auf christliche Mittel und Wege zu gottseliger Vergleichung der Religion dienstlich, väterlich und gnädigst bedacht sein'; sollte nun daraus geschlossen werden, dass die Evangelischen dem Kaiser selbst die vollständige Abschaffung der evangelischen Lehre freigestellt hätten? (Vgl. Senkenberg, Ungedruckte und rare Schriften.) Ueber die Frage der Submission handelt übrigens nicht nur das Restitutionsedict selbst, sondern sie kehrt auch in allen darüber gewechselten Schriften wieder.

[3] Man könnte meinen, dieses sei ohnehin bei allen geistlichen Gütern der Fall gewesen und der Vorbehalt des Kurfürsten sei daher nichtssagend;

lischen Fürsten hierauf eingegangen wären, so hätten sie ja eben auf ihren Plan einer allgemeinen und gleichzeitigen Rückforderung der geistlichen Güter, und zwar noch vor Abschluss des Friedens mit Dänemark verzichten müssen!

Wie aber würde man am Hofe des Kaisers über diese Frage denken? Würde man dort ohneweiters die Ansichten der Ligisten zu den seinigen machen? Allerdings war der Kaiser Katholik, aber er war denn doch auch Kaiser; dieser Titel verpflichtete ihn, eine gewisse Unparteilichkeit selbst im heftigsten Kampfe zu wahren, gleiche Gerechtigkeit gegenüber Katholiken und Protestanten zu üben. Durch die Rolle, welche der Kaiser in dem auch jetzt noch fortdauernden Kampfe gespielt hatte, war diese Unparteilichkeit allerdings beeinträchtigt worden; war er doch neben Max von Bayern das anerkannte Haupt der katholischen Partei gewesen, hatten doch seine Heere Schulter an Schulter mit den ligistischen gekämpft, war doch ligistisch und kaiserlich eine Zeit lang beinahe dasselbe gewesen![1] Aber der Vortheil der Ligisten war denn doch nicht unbedingt auch der Vortheil des Kaisers. Fühlte er sich durch die Gemeinschaft der Religion mit ihnen verbunden, so standen sie ihm als Stände des Reiches ebenso fremd gegenüber wie die protestantischen Fürsten, ja es konnte sich vielleicht einmal die Nothwendigkeit ergeben, sich auf die protestantischen Reichsstände gegen die katholischen zu stützen. Andererseits war auch der Kurfürst von Sachsen Bundesgenosse des Kaisers im Kampfe gegen den Pfälzer gewesen und hatte ihm nicht minder wichtige Dienste geleistet als die Ligisten; man durfte immerhin erwägen, ob es gerathen sei, um des einen Freundes willen den andern zu opfern.[2]

dass dem aber nicht so war, zeigt der Verlauf der Restitutionen, bei welchen häufig nicht einmal ein Kläger erschien, so dass man nicht wusste, wem man das wiedergewonnene Gut geben solle. Auch von den Inhabern der evangelischen Bisthümer kann man nicht sagen, dass gegen sie ein ordentlicher Process geführt worden wäre.

[1] ‚Fast möchte man sagen, der Kaiser sei in diesem Drange der Noth selbst mit Partei geworden,' sagt auch Klopp a. a. O. S. 84.

[2] Klopp findet, der Kaiser hätte die Restitutionen auch darum nicht gewähren sollen, weil der Zeitgeist auf Zerstörung, nicht auf Wiederherstellung der geistlichen Fürstenthümer ging; aber war nicht überhaupt

Später, als das Restitutionsedict bereits erlassen war, hat man freilich den Schein erwecken wollen, als ob politische Rücksichten hiebei überhaupt keine Rolle gespielt hätten; man sagte: die Sache der Katholiken sei eine gerechte, die der Evangelischen eine ungerechte gewesen, der Kaiser habe also nach Pflicht und Gewissen gar nicht anders entscheiden können, er habe der Gerechtigkeit ihren Lauf lassen müssen, einerlei, ob Heil oder Unheil daraus entstand. Aber ein solcher moralischer Zwang, im Sinne der Ligisten zu entscheiden, ist niemals vorhanden gewesen. Es hätte der Gerechtigkeitsliebe des Kaisers gewiss keinen Eintrag gethan, wenn Beschwerden, die über ein halbes Jahrhundert alt und trotzdem von keinem der früheren Kaiser entschieden worden waren, auch unter seiner Regierung nicht zur Erledigung gelangt wären; wollte er sie aber entscheiden — und die Zeitverhältnisse luden allerdings dazu ein — so stand es ihm unzweifelhaft frei, die Katholiken mit ihren Klagen einfach auf den herkömmlichen Rechtsweg zu verweisen. War der Religionsfriede wirklich so klar, wie man auf ligistischer Seite behauptete, so konnte es ja keine Schwierigkeit haben, bei Kammergericht und Reichshofrath in jedem einzelnen Falle ein den Katholiken günstiges Urtheil zu erlangen, und sorgte dann der Kaiser für die Vollziehung dieser Urtheile, so war seine Pflicht vollauf erfüllt. Auch das war nicht ungerecht, wenn der Kaiser — und dieser Vorgang hätte den Wünschen der Evangelischen am besten entsprochen — einen Reichstag berief und auf demselben den Versuch machte, eine friedliche Verständigung der beiden Religionsparteien über die streitigen Punkte herbeizuführen. Auch wäre ein solcher Versuch keineswegs ganz aussichtslos gewesen. Frühere Unternehmungen ähnlicher Art waren ebenso an den übermässigen Forderungen eines Theiles der Evangelischen, als an der starren Unnachgiebigkeit der Katholischen gescheitert; nun waren die ersteren durch ihre Niederlagen gedemüthigt und mussten sich wohl oder übel gefügig zeigen; den Uebermuth der Sieger

Wiederherstellung des durch das Auftreten Luther's Zerstörten die Tendenz wenn nicht des Zeitalters überhaupt, so doch die der gesammten katholischen Welt? Und war die aufstrebende landesfürstliche Macht, welche die geistlichen Fürstenthümer bedrohte, nicht ebenso auch eine Gefahr für den Fortbestand des Kaiserthums? (Vgl. Klopp, Tilly II, S. 8.)

aber konnte immerhin der Kaiser selbst in Schranken halten.[1] Man hatte also am kaiserlichen Hofe den Wünschen der Ligisten gegenüber vollkommen freie Hand; man konnte sie gewähren oder zurückweisen, wie man es eben für gut hielt.

Der bayrische Gesandte, Freiherr von Preysing, fand denn auch, als er im December 1627 in Prag eintraf, um neben anderen Dingen auch die ‚Erledigung der Reichsgravamina' zu betreiben, bei den kaiserlichen Ministern bei Weitem nicht jenen Eifer, welcher ihn selbst und seine Auftraggeber beseelte.[2] Der Kaiser und der Reichs-Vicekanzler waren abwesend, der Letztere noch nicht von Mühlhausen zurückgekehrt; der Gesandte vernahm sogar, dass von Strahlendorf noch nicht einmal der Bericht über die Mühlhausner Beschlüsse eingesendet worden sei. Es dauerte daher geraume Zeit, ehe Preysing überhaupt eine Antwort erhielt, und als sie dann doch erfolgte, lautete sie in Bezug auf die Restitutionen blos dahin, dass der Kaiser diesen Punkt seinen Räthen: Eggenberg, Strahlendorf, Nostitz und Trauttmansdorff zur Erwägung übergeben und das Resultat dem Kurfürsten von Bayern durch einen eigenen Gesandten kundthun wolle.

Im kaiserlichen Rathe aber kamen nun doch jene fünf Wörtchen des Kurfürsten von Sachsen wieder zu Ehren. Man beschloss in den Acten nachzuforschen, ob denn wirklich alle Evangelischen zur Genüge ‚gehört seien', man erklärte es für wünschenswerth, die Frage so zu entscheiden, dass ausser den katholischen Kurfürsten auch Kursachsen und Kurbrandenburg zustimmen könnten. Seltsam genug freilich, wenn man wirklich glaubte, dass das möglich sei!

Aber man fasste auch den entgegengesetzten Fall ins Auge. Auch den kaiserlichen Ministern schien es viel wahr-

---

[1] Anders urtheilen hierüber Menzel II, S. 182 und Majlath VIII, S. 47, 164. Doch sagte auch der bayrische Gesandte Freiherr von Preysing von der Entscheidung der Gravamina: ‚Allerdings wäre es auf dem Reichstag zu thun gut, aber man habe darauf nie fortkommen können'; der Hauptgrund für eine rasche Entscheidung ist auch bei ihm, ‚weil man unsererseits wohl armirt und von Gott gesegnet ist.' Aretin, Bayerns ausw. Verh., Urkunden zum 3. und 4. Abschnitt, Nr. 61; daselbst auch das Folgende.

[2] Derselbe Gegensatz zwischen dem glaubenseifrigen Kurfürsten und den zur Milde geneigten kaiserlichen Ministern zeigt sich auch zur selben Zeit in Betreff der Gegenreformation in Oberösterreich (Aretin, Nr. 57).

scheinlicher, dass eine Gewährung der ligistischen Wünsche einen Zwiespalt unter den Kurfürsten, wohl gar einen offenen Bruch herbeiführen würde; man fürchtete mit Recht, dass eine solche Entzweiung neuerdings fremde Mächte zur Einmischung anlocken und so der Kampf wiederum entbrennen würde. Dabei machte gerade das die kaiserlichen Räthe besorgt, was den Ligisten für die Durchführung ihrer Restitutionspläne so erwünscht schien, nämlich der Umstand, dass der Friede mit Dänemark noch immer nicht abgeschlossen war. Wohl war der Dänenkönig besiegt, aber wer bürgte dafür, dass ihm nicht von England, von den Holländern, von Schweden noch im letzten Augenblicke Hilfe zu Theil wurde und so ein allgemeiner Umschwung eintrat? Vor den Türken und den ihnen verbündeten Ungarn war man ohnehin keinen Augenblick sicher, und selbst von einer katholischen Macht, von Frankreich, wusste man, dass sie grosse Lust habe, offen unter die Gegner des Hauses Oesterreich zu treten, nachdem sie dieselben insgeheim schon lange durch ihre Ränke unterstützt hatte. War es da vernünftig, die Zahl der Feinde noch zu vermehren?[1]

Dem gegenüber erwog man, dass die Vortheile einer Restitution der geistlichen Güter voraussichtlich grösstentheils den Ligisten zufallen würden. Diese selbst machten kein Hehl daraus, dass sie die einzuziehenden Klöster und Stifter zu ihrer eigenen Bereicherung zu behalten wünschten; wenn der Kaiser in diesem Sinne über die geistlichen Güter verfüge, sagten sie, so werde er ein Gott wohlgefälliges Werk thun; durch die Drangsale und Verfolgungen, welche sie erlitten, glaubten sie eine solche Belohnung reichlich verdient zu haben.[2]

Aber die kaiserlichen Räthe hatten keine Lust, für Andere die Kastanien aus dem Feuer zu holen. Wenn die Erwägung, dass der Kaiser wahrscheinlich nur Nachtheil und nur wenig Vortheil von den Restitutionen haben werde, nicht geradezu zur Abweisung der ligistischen Vorschläge führte, so berechtigte

---

[1] Aus denselben Gründen fand bekanntlich auch Colalto und (nach Droysen, Gustav Adolf II, S. 95) selbst Tilly die Erlassung des Restitutionsedictes bedenklich.

[2] Diese Hoffnung ist unter anderen in dem schon citirten Schreiben der geistlichen Kurfürsten an den Kaiser vom 12. November 1627 ausgesprochen.

sie mindestens dazu, dass man ihre Erfüllung an für den Kaiser vortheilhafte Bedingungen knüpfte. Das geschah denn auch. Die erste Bedingung, welche der Reichshofrath stellte, betraf den Lieblingswunsch des Kaisers, die Regelung der Thronfolge im Reiche durch die Wahl seines Sohnes zum römischen König. Die zweite hing mit der Forderung nach Restitution der geistlichen Güter inniger zusammen. Man verlangte nämlich nicht nur, dass die Ligisten und insbesondere die geistlichen Fürsten die durch den Krieg nothwendig gewordenen Lasten ,mit etwas mehr Geduld, als bisher geschehen', ertrügen, sondern auch, dass sie neue übernehmen sollten, um die katholische, genauer gesagt, die kaiserliche Kriegsmacht jederzeit schlagfertig zu erhalten.[1] In der That, es war nur dann gestattet, die augenblickliche Macht in ihrem vollen Umfange und rücksichtslos auszunützen, wenn man auch dafür Sorge trug, dass man mächtig bleibe; man durfte — wenn es gestattet ist, dieses allerdings nicht ganz zutreffende Gleichniss zu gebrauchen — nur dann sich erlauben, nach erfochtenem Siege an Beute und Plünderung zu denken, wenn man zugleich Vorsichtsmassregeln anwendete, um nicht etwa von dem wieder erstarkten Feinde unversehens überrumpelt zu werden.

Man sollte glauben, diese Logik hätte auch den Ligisten einleuchten müssen; dennoch war es nicht der Fall. So gross ihre Begierde war, wieder in den Besitz der eingezogenen geistlichen Güter zu gelangen, so gross und noch grösser war ihr Misstrauen gegen die wachsende Uebermacht des Habsburgischen Hauses. Schrieb man doch dem kaiserlichen Feldherrn den Plan zu, die gesammte Verfassung des Reiches umzustürzen und auf ihren Trümmern die unumschränkte Herrschaft eines einzigen aufzurichten; ja, als später einer seiner

[1] Angedeutet wurde diese Forderung schon in der Antwort, welche Eggenberg dem bayrischen Gesandten Preysing gab (26. December 1627); der Kaiser habe kein Bedenken, sagte er, Alles, was recht und der katholischen Religion zu Aufnehmen gedeihet, ins Werk zu richten, da sie nur Bayern zum Assistenten haben (Aretin, a. a. O.). Ueber das Folgende Max von Bayern an Trauttmansdorff und den Kaiser (21. Februar 1628) im Wiener Staatsarchiv 76 und Londorp III, S. 1016 ff.; ferner ein Bericht über eine Sitzung der kaiserlichen Räthe im Dresdner Archiv, 8093/141.

Commissäre äusserte: ‚es werde nicht eher besser werden, als bis man einem der geistlichen Kurfürsten den Kopf vor die Füsse lege‘, da glaubte man alles Ernstes, der Commissär habe nur Gesinnungen Ausdruck gegeben, welche im Grunde der General selbst theile. Unter diesen Umständen konnte das an sich wohlmotivirte Verlangen nach Uebernahme neuer Kriegslasten den Ligisten nicht anders als verdächtig sein. Stand man nicht am Vorabende des Friedens? Wozu neue Rüstungen in einem Augenblicke, wo es keinen Feind mehr gab? Wenn der Kaiser auf Schweden, Holland, England, auf die Türkei und Bethlen Gabor, ja wohl gar auf das katholische Frankreich als ebensoviele mögliche Feinde hinwies, so stellten die Ligisten dem die Behauptung gegenüber, dass nach so vielen gescheiterten Versuchen es niemand mehr wagen werde, den kaiserlichen und ligistischen Heeren entgegenzutreten; wenn es aber doch geschähe, meinten sie, so sei nicht zu zweifeln, dass jeder solche Versuch noch leichter als die früheren würde vereitelt werden. Die bisherige Geschichte des Krieges liess ja auch eine solche Hoffnung wohl begründet erscheinen.

Aber mussten die Stände der Liga nicht wenigstens fürchten, dass der Kaiser, wenn seine Bedingungen zurückgewiesen wurden, auch die Wünsche der Ligisten unerfüllt lassen werde? Würde er nicht Weigerung mit Weigerung beantworten, dem Nein! der Ligisten in Bezug auf die Rüstungen ein ebenso entschiedenes: Nein! in der Frage der Restitutionen entgegensetzen? Auch das besorgte man nicht; im Gegentheil, eben darum verschmähten es die Ligisten, sich den Verzicht auf den einen Wunsch, die Befreiung von den Kriegsbeschwerden, durch die Gewährung des andern abkaufen zu lassen, weil sie sich mächtig genug fühlten, beide Wünsche gleichzeitig durchzusetzen. Nicht als Bittende standen sie dem Kaiser gegenüber, sondern als Verbündete, denen er Gleichberechtigung weder versagen konnte, noch wollte. Waldstein hat einmal gesagt: ‚Wenn Bayern mit uns ist, können wir Deutschland, ja ganz Europa Gesetze geben‘; [1] nun, in Bayern schlug man den

[1] ‚Wann wir Churbayern recht auf unserer Seiten haben, so seind wir patroni nicht allein von Teutschland, sondern von ganz Europa,‘ heisst es in einem Briefe Waldstein's an Colalto von 29. November 1627 (Chlumecky, Reg., Anhang S. 67).

eigenen Werth wahrlich nicht geringer an und war entschlossen, ihn in vollem Umfange geltend zu machen. An die Stelle der Bitte trat daher, sobald es noth that, die Drohung. ‚Wenn der Kaiser,‘ so liess man sich verlauten, ‚die Forderungen der Liga nicht bewillige, so werde man die Truppen der Liga von den Grenzen abberufen, mit Dänemark, was unter französischer Vermittlung sehr leicht geschehen konnte, einen Separatfrieden schliessen und dem Kaiser allein die Fortführung des Krieges überlassen‘.[1] Ja die Ligisten gingen später noch weiter; sie drohten sogar, wenn der Kaiser nicht nachgebe, sich selbst Gerechtigkeit zu verschaffen; geradezu ein Krieg der Liga wenn nicht gegen den Kaiser selbst, so doch, was aber im Grunde auf eins hinauskam, gegen seine Truppen wurde in Aussicht gestellt.

Vorläufig fand man es indessen noch nicht nothwendig, mit derartigen Drohungen hervorzutreten. Noch schien das Ziel, welches man sich gesteckt hatte, auch durch mildere Mittel erreichbar; auch fühlte sich speciell der Kurfürst von Bayern eben damals dem Kaiser für neue Gunstbezeugungen zu Dank verpflichtet. Die Antwort, welche der Ueberbringer der kaiserlichen Bedingungen, Graf Trauttmansdorff, am Münchner Hofe erhielt, floss daher über von Betheuerungen der Treue und Ergebenheit gegen das kaiserliche Haus; im Uebrigen aber lautete sie in allen wesentlichen Punkten abschlägig. Hatte man am kaiserlichen Hofe die Erwartung ausgesprochen, die Ligisten würden von nun an die Kriegslasten ‚geduldiger tragen‘ als bisher, so antwortete darauf Maximilian: ‚wenn bezüglich der Kriegsbedrückungen keine Aenderung erfolge, so würden die

---

[1] ‚Che non vogliono sopportar queste ingiurie, ma richiamar la loro Militia dalli confini dell' imperio per difendersi. Che farranno altra gente di più. Che si farranno giustitia da se, ne ricorreranno a S. M. Ces^{ea}, poiche li rimette al duca di Fridtland,‘ heisst es in der Instruction für Colalto vom 23. Juni 1628 (Chlumecky, Reg., Anhang S. 267 ff.). Allerdings bezogen sich diese Drohungen noch mehr auf die Bedrückungen durch Waldstein, als auf die Nichterledigung der religiösen Beschwerden; doch treten sie in derselben Verbindung mit der Frage der geistlichen Güter auch auf dem Heidelberger Ligatage hervor (Aretin, Bayerns ausw. Verh., S. 285). Dass der Kaiser ‚ungern an das Edict kommen‘, dass er ‚von S. Churf. Durchl. in Bayern dazu gleichsam genöthigt‘ worden sei, wusste auch Kurbrandenburg (Dresdner Archiv 8105/24).

Ligisten zu ihrem Bedauern genöthigt sein, die Lieferungen für das kaiserliche Heer ganz einzustellen'; hatte der Kaiser die Berufung eines Ligatages verlangt, um die Bundeshilfe sogleich genau feststellen zu lassen, so sagte Maximilian: er müsse über diese Frage erst mit dem Kurfürsten von Mainz als Mitdirector Berathung pflegen; hatte der Kaiser die Regelung der Thronfolge gewünscht, so wurde er damit an die Gesammtheit der Kurfürsten, welche ja demnächst zusammenkommen würden, gewiesen.[1]

Nicht besser erging es dem Reichshofrath Johann Reinhard von Metternich, welcher an Kurmainz gesendet worden war. Auch hier zeigte man sich zwar erfreut über den ‚Eifer', den der Kaiser in Bezug auf die Erledigung der katholischen Beschwerden an den Tag lege, wollte aber keineswegs glauben, dass diese Erledigung zu einem Krieg führen werde. ‚Im Gegentheil,' meinte der Kurfürst, ‚durch die Restitutionen würden den Gegnern erst recht die Mittel zum Schaden genommen werden; breche aber doch ein Krieg aus, so sei die Liga für sich allein jedem Feinde gewachsen.' Auch in Bezug auf die Regelung der Thronfolge antwortete Kurmainz ausweichend.

Das Tauschgeschäft, welches der Reichshofrath mit der Erlassung des Restitutionsedictes hatte verbinden wollen, war also gescheitert; man stand nach dem Versuche da, wo man schon vor demselben gestanden hatte, oder vielmehr die Entscheidung war noch um einen Grad schwieriger geworden. Was man auch beschliessen mochte, Gefahren drohten auf beiden Seiten: verweigerte man die Restitutionen, so stiess man bei den katholischen, gewährte man sie, bei den evangelischen Ständen an. Dazu kam, dass gleichzeitig auch die Frage der Verminderung des kaiserlichen Heeres, welche von Katholiken und Protestanten gleich dringend gefordert wurde, in Erwägung gezogen werden musste; wie dort zwischen den Katholiken und Protestanten, so schwankte man hier zwischen den Ständen des Reiches einerseits und dem siegreichen und gefürchteten Feldherrn andererseits. Entscheidend war in beiden

---

[1] Antwort Maximilians vom 21. Februar 1628 im Wiener Staatsarchiv, Reichstagsacten 76; nahezu unter demselben Datum wurde bekanntlich der Vertrag abgeschlossen, durch welchen Bayern Oberösterreich gegen die Oberpfalz vertauschte (Aretin, S. 279). Die Antwort von Kurmainz ist gedruckt bei Londorp III, S. 1015.

Fällen, wie hoch man die bald darauf unverhüllter hervortretenden Drohungen der Liga anschlug. Wenn man den Abfall der Liga für ein Unglück hielt, das um jeden Preis abgewendet werden müsse, so blieb nichts Anderes übrig, als Alles zu bewilligen, was die Liga forderte: die Restitutionen der geistlichen Güter zu Gunsten der Liga ebenso, wie die Entlassung der kaiserlichen Regimenter. Aber man konnte auch der Ansicht sein, dass es die Liga schon im eigenen Interesse nicht auf das Aeusserste ankommen lassen werde, und vor Allem auch, dass, selbst wenn dies geschähe, ein Bruch mit der Liga immer noch ein geringeres Unglück sei als die Zerstörung der kaiserlichen Heeresmacht. Wer so dachte, musste umgekehrt geneigt sein, beide Forderungen der Ligisten abzuweisen, diejenige, welche sich auf die Verminderung des Heeres bezog, um ihrer selbst willen, die auf die geistlichen Güter bezügliche deshalb, weil die katholischen Kurfürsten sich geweigert hatten, eine entsprechende Gegenleistung zu bewilligen, und dann auch deshalb, weil die Verwendung eines Theiles der kaiserlichen Truppen zur Durchführung der Restitutionen gleichfalls eine Schwächung der kaiserlichen Kriegsmacht bedeutete. Ja man konnte sogar hoffen, dass die Verweigerung der Restitutionen der Sache des kaiserlichen Heeres direct von Nutzen sein werde: vielleicht nämlich liessen in diesem Falle wenigstens die Evangelischen vom Ansturm gegen den kaiserlichen Feldherrn ab, und damit wäre für diesen der Sieg schon zur Hälfte gewonnen gewesen.

Im Sommer 1628 war man denn auch in Wien noch keineswegs gewillt, den Drohungen der Ligisten ohneweiters nachzugeben. Es beweist dies die Instruction, welche um diese Zeit dem Grafen Colalto für seine Reise zum Kurfürsten von Bayern gegeben wurde und nach welcher dieser Gesandte die Klagen der katholischen Stände wegen Nichterledigung ihrer Beschwerden einfach mit der Aufforderung beantworten sollte: ‚sie möchten doch die einzelnen Fälle, wo ihnen von den Evangelischen Unrecht geschehen, namhaft machen; der Kaiser werde dann schon entscheiden, wie es recht sei‘.[1] Mit anderen

[1] Ferdinand an Colalto, 23. Juni 1628 (Chlumecky, Reg., Anhang S. 267 ff.); es heisst darin: ‚Quanto alli gravamini quelli que vengono solecitati

Worten: der Kaiser verwies den Kurfürsten von Bayern und seine Verbündeten auf den herkömmlichen Rechtsweg; die Evangelischen sollten, ganz wie es der Kurfürst von Sachsen verlangt hatte, in jedem einzelnen Falle sich erst noch einmal vertheidigen dürfen, ehe das Urtheil erfolgte. Der Kaiser liess dabei allerdings hoffen, dass das Urtheil trotzdem den katholischen Wünschen günstig ausfallen würde, aber die Entscheidung blieb nichtsdestoweniger bis auf Weiteres vollkommen in seiner Hand.

Indess schon damals konnte man vermuthen, dass in dem stillen, aber hartnäckigen Kampfe, welchen die Liga gegen die ausserordentliche Machtstellung des Kaisers begonnen hatte, schliesslich dieser der unterliegende Theil sein würde. Insbesondere war es ein schlimmes Vorzeichen für die Standhaftigkeit des Kaisers, dass trotz des noch nicht beendigten Krieges mit Dänemark und trotz des Widerspruches, welchen Waldstein aus diesem Grunde erhob, eine nicht unbeträchtliche Anzahl kaiserlicher Regimenter abgedankt oder, wie der damalige Sprachgebrauch lautete, ‚reformirt' wurde.[1] Gab der Kaiser nach in einem Punkte, wo das Nachgeben so offenbar gegen sein Interesse war, so liess sich voraussehen, dass er es umso-

---

S. M. Ces^ea^ comandara che sijno espediti; li novi è necessario, che le parti interessate faccino le loro dimande et le solecitino, nel qual caso S. M. Ces^ea^ fara espedir tutto con ogni maggior breuita, come è successo tra Wirzburg-Anspach-Kitzing, tra Constanz et Wirtemberg per Käuchenbach (recte: Reichenbach).

[1] Die Zahl der abgedankten Truppen betrug nach einem Schreiben Maximilians von Bayern an Kursachsen vom 26. August 1628 und der Instruction Questenberg's vom 5. September desselben Jahres 3000 Mann (vgl. Heyne, Kurfürstentag in Regensburg, S. 12). Der Grund dieser Nachgiebigkeit war der Herzenswunsch des Kaisers, die Regelung der Thronfolge, welche ohne Zustimmung der katholischen Kurfürsten sich nicht durchsetzen liess; diesem Wunsche hat der Kaiser, wie bekannt, endlich den Feldherrn selbst geopfert. Der Umstand, dass der Ausdruck ‚Reformation' auch für Truppenentlassungen gebräuchlich war, hat mitunter zu Missverständnissen geführt; wenn z. B. Waldstein über Reformationen klagt, so ist dies in der Regel auf die Truppen zu beziehen, und nicht, wie man gemeint hat, auf das Restitutionsedict. Deutlich ist dies in dem Schreiben an Colalto vom 11. October 1629 (Chlumecky, S. 179), wo es heisst: ‚das verschuldet die unzeitige und scharfe Reformation, wie auch das kaiserliche Edict wegen der Restitution der geistlichen Güter und Ausschaffung der Calvinisten'.

mehr thun würde in einer Angelegenheit, welche auch von einem Theile der kaiserlichen Räthe befürwortet wurde und von der man in Wien der Ansicht war, dass sie nicht ausschliesslich zum Vortheile der Liga, sondern in noch weit höherem Grade zum Vortheile des Kaisers selbst und seiner Diener ausschlagen werde.

Die Männer, welche sich so äusserten, waren freilich, wie es scheint, nicht durchaus von lauteren Beweggründen geleitet, von einigen lässt es sich vielmehr nachweisen, dass sie dabei in erster Linie an ihre eigene Bereicherung dachten. Als nach Niederwerfung des böhmischen Aufstandes die eingezogenen Güter des rebellischen Adels zur Belohnung der kaiserlichen Minister und Officiere verwendet wurden, war ein schlimmes Beispiel gegeben worden; die Begierde nach Gewinn und Beute, einmal erregt, war nicht leicht zu sättigen. So oft daher in der Folge ein neues Land erobert wurde, so oft erschienen auch jene habgierigen Wünsche wieder und, was das Schlimmste war, sie wurden in sehr vielen Fällen auch befriedigt; insbesondere die Officiere glaubten einen gerechten Anspruch auf einen Theil der Ländereien zu haben, die ja eben durch ihr Verdienst dem Kaiser gewonnen worden waren. In diesem Sinne nun dachte man auch aus den bevorstehenden Restitutionen Vortheil zu ziehen. Es ist oben erzählt worden, wie selbstverständlich schon wenige Tage nach dem Siege von Lutter am Barenberge dem bayrischen Gesandten die Vollziehung der Restitutionen im niedersächsischen Kreise erschien; der kaiserliche Gesandte, Graf Schwarzenberg, ging um dieselbe Zeit noch einen Schritt weiter: ihm erschien es nicht minder selbstverständlich, dass die so gewonnenen Güter hauptsächlich zur Belohnung der ‚treuen Diener des Kaisers‘ verwendet werden würden.[1]

[1] Der bayrische Gesandte, der dies seinem Herrn berichtet, setzt entrüstet hinzu: das sei ‚gegen die Ehre Gottes, contra primam institutionem und der katholischen Stände Willensmeinung‘. Aehnlich hatte sich übrigens der kaiserliche Gesandte schon am 21. Mai 1626, damals wegen der geistlichen Güter in der Unterpfalz geäussert; dieselben sollten dem Kaiser dazu dienen, ‚die Seinigen ohne Entgeld zu remuneriren‘. ‚Egregia intentio!‘ ruft Preysing höhnisch aus, als er dies berichtet (Aretin, Bayerns ausw. Verh., Urkunde zum 3. und 4. Abschnitt, Nr. 42). Auch

Aber so selbstsüchtige Beweggründe waren nur schlecht geeignet, dem Kaiser eine Massregel zu empfehlen, welche nach dem Urtheile vieler und einsichtiger Männer von grossen Gefahren begleitet war; die Gegner der Restitutionen hätten ja antworten können, dass in dieser Frage nicht der Vortheil der kaiserlichen Räthe, sondern der des Kaisers den Ausschlag geben müsse. Aber jene beutelustigen Rathgeber wussten sich zu helfen; sie machten den Kaiser selbst zum Genossen und gewissermassen zum Mitschuldigen ihrer Habgier, sie stellten sich, als ob sie in erster Reihe die Bereicherung des Monarchen, die Erlangung einer passenden Versorgung für den noch minderjährigen Sohn desselben, Erzherzog Leopold Wilhelm, im Sinne hätten. Indem sie so die väterlichen Gefühle des Kaisers für sich gewannen, hatten sie natürlich auch den eigenen Vortheil aufs Beste bedacht; es konnte nicht fehlen, dass der Kaiser für so erspriessliche Rathschläge sich dankbar zu erweisen suchte, und man war bereit, ihn seinerzeit aufmerksam zu machen, welche Aemter und Pfründen, Güter und Einkünfte als geeignete Belohnung anzusehen wären. Man säumte daher auch nicht, im Namen des kaiserlichen Prinzen tüchtig zuzugreifen; alle die grossen norddeutschen Stifter: Bremen, Verden, Minden, Halberstadt und Magdeburg sollten ihm zu Theil werden. Zusammengenommen stellten diese Stifter ein Gebiet dar, grösser als dasjenige, welches irgend einer der drei geistlichen Kurfürsten sein eigen nannte, und nicht viel kleiner als dasjenige, über welches der Kurfürst von Sachsen gebot; den Verlust eines der kleineren österreichischen Kronländer würde es reichlich ersetzt haben.[1] Dazu kamen noch besondere

---

Graf Wolf von Mansfeld scheint hauptsächlich darum die Restitutionspläne befürwortet zu haben, weil er Statthalter im Erzbisthum Magdeburg werden wollte; Waldstein äussert sich darüber wiederholt in sehr gehässiger Weise: ‚Aus dem Reich,‘ schreibt er an Colalto am 10. Juli 1628 (Chlumecky, Reg., Anhang S. 76), ‚hat man geschrieben wegen des von Mansfeld, dass der Wolf ankommen ist, wehre sehr hungerig, griffe mit beiden Händen zu‘; und am 26. Januar 1629 (?): ‚Ich merke, dass der Graf den Beichtvater hat eingenommen und ihm von Reformacion in den Stiftern eingebüldet‘ (ebenda, S. 243).

[1] Bischof von Passau und Strassbung war Erzherzog Leopold Wilhelm bereits; auch eine Abtei, das alte und reiche Hersfeld sollte ihm zugewendet werden.

politische und militärische Vortheile bei jedem einzelnen Stifte.[1] Bremen sperrte die Mündung der Weser und gewährte ausserdem eine vortreffliche Stellung an der Nordsee; von hier aus konnte man vielleicht auch die anderen Hansestädte unter die kaiserliche Botmässigkeit bringen, für den grossartigen Plan einer kaiserlichen Meeresherrschaft gab es kaum einen besseren Stützpunkt. Einen zweiten Weserpass erwarb man in Minden; von hier aus konnte man Wache halten nicht blos über die calvinischen und lutherischen Nachbarn, über Holland, Braunschweig, Hessen, sondern auch über die unter bayrischem Einflusse stehenden Stifter: Münster, Paderborn, Hildesheim und Osnabrück. Und wie wichtig war endlich Magdeburg, der ‚Schlüssel Germaniens'! Wer dort herrschte, übte einen beinahe unwiderstehlichen Druck aus nicht nur auf Hessen und Braunschweig, sondern auch auf Kursachsen und Kurbrandenburg; das Stift lieferte zusammen mit Halberstadt den grössten Theil des Bedarfes für das ligistische Heer; wer Magdeburg hatte, besass zugleich das Directorium im niedersächsischen Kreise.[2] In der That, so viele Vortheile auf einmal, dass es fast ein Wagniss war, dem Kaiser trotz alledem die Besitznahme zu widerrathen; wer es that, setzte sich ja der Beschuldigung aus, dass ihm das Wohl des Kaisers, die Zukunft des kaiserlichen Prinzen weniger am Herzen liege als den anderen Räthen.

Es scheint denn auch, dass der Vorschlag, dem Erzherzog jene Stifter zuzuwenden, am kaiserlichen Hofe nirgends auf Widerstand stiess; Waldstein wenigstens, der sonst den Restitutionen nicht günstig war, sprach sich dafür aus. Ja er

[1] Die Bedeutung der Stifter in politischer Hinsicht wurde von den niedersächsischen Ständen schon 1623 hervorgehoben: wenn der Kaiser sie und damit den ‚Schlüssel zur Ost- und Westsee' in seine Gewalt bekomme, werde es um die ‚deutsche Kur- und Fürstenlibertät' geschehen sein (Opel I, S. 456). Noch ausführlicher handelt darüber ein Gutachten des Restitutionscommissärs Hye (Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten, S. 38)

[2] Diese Aussichten werden noch verlockender, wenn man die Ergänzung hinzunimmt, welche die Restitutionen durch die Confiscationen auch weltlicher Besitzungen zu Gunsten der kaiserlichen Generale erhielten; so ist insbesondere in Betracht zu ziehen die Verleihung Mecklenburgs an Waldstein. K. A. Menzel sagt daher viel zu wenig, wenn er den politischen Vortheil des Kaisers blos in der Vermehrung der geistlichen, dem Kaiser gefügigeren Stimmen sieht (VII, S. 174).

wünschte sogar, dass man in die Hauptstädte der Stifter Bremen und Magdeburg, sei es mit List oder Gewalt, Kriegsvolk werfe, damit nicht nur das Stift, sondern auch die Stadt in der Hand des Erzherzogs sei: der kaiserliche Prinz sollte, wie er es ausdrückte, nicht Erzbischof von, sondern zu Magdeburg sein.[1] Und man braucht nicht etwa zu glauben, dass es dem Friedländer mit diesem Rathe nicht ernst war, oder dass er ihn nur widerwillig, um bei Hofe nicht unbeliebt zu werden, gegeben habe; im Gegentheil, der Anschlag auf die norddeutschen Stifter passte ja vortrefflich zu den Plänen auf Erhöhung der Kaisermacht, Zurückdrängung des Ständeregimentes, welche, wie man sagt, ihn selber beschäftigten. Wenn ganz Deutschland mit einem Netze kaiserlicher Besitzungen überzogen war — die Besitzungen des minderjährigen Erzherzogs konnten ja wohl für die nächste Zeit als Besitzungen des Kaisers selbst gelten — wenn man namentlich auch im niedersächsischen Kreise, in welchem nach der Ansicht der kaiserlichen Räthe die Kraft von ganz Deutschland enthalten war, festen Fuss fasste, war nicht damit die absolute Monarchie auf das Wirksamste vorbereitet? Und wenn dies nicht das Ziel Waldstein's war, wenn er sich blos auf die Erhaltung der kaiserlichen Heeresmacht und seiner eigenen Stellung an der Spitze derselben beschränkte, war nicht auch dafür der Besitz der Stifter, welche den Unterhalt der kaiserlichen Truppen auf Jahre hinaus sicherstellten, von unberechenbarem Werthe? Wie seltsam aber war es, wenn die Restitutionen, welche doch von Waldstein's Gegnern, den Ligisten, ausgesonnen worden waren, in ihren Folgen zum Nachtheile der eigenen Urheber ausschlugen, wenn durch dieselben indirect die Pläne desjenigen Mannes befördert wurden, den sie von Allen am bittersten hassten und verfolgten!

---

[1] Waldstein freute sich daher, wie er selbst an Colalto schreibt (13. Juni 1629; Chlumecky, Reg., Anhang S. 147), als die Magdeburger sich ihm zu widersetzen begannen, ‚von Herzen'; denn, setzt er hinzu, ‚izt habe ich causam legitimam, sie zu bloquieren und also Ihr Majestät werden dieser Statt sich recht impatronieren und diesem fornehmen Pas halten können'. Waldstein war überhaupt den Hansestädten, welche ‚des Reichs Holländer seien', nicht günstig und hoffte von der Erwerbung Bremens und Magdeburgs durch den Erzherzog die Sprengung ihres Bundes (Schreiben vom 16. Juni 1629; a. a. O. S. 153).

Und doch war selbst diese Aussicht nicht im Stande, Waldstein in einen Freund der Restitutionspläne umzuwandeln. Nach seiner Meinung genügte zur Besitznahme der Stifter Magdeburg, Halberstadt, Bremen u. s. w. das einfache Kriegsrecht: man konnte sie behalten, weil man sie erobert hatte.[1] Waldstein betrachtete daher eine Entscheidung, welche sich auf alle geistlichen Güter bezog, nicht nur als unnöthig, sondern auch als gefährlich; der Kaiser konnte nach seiner Ansicht nicht mehr gewinnen, als er ohnedies schon besass, und hatte demungeachtet, wenn keinen andern, wenigstens den Nachtheil, dass ein grosser Theil des Heeres nicht gegen die auswärtigen Feinde verwendet werden konnte, weil er zur Ueberwachung der Unzufriedenen im Reiche selbst nöthig war.[2] Mit anderen Worten: Waldstein befürwortete die Einsetzung eines katholischen Erzbischofs oder Bischofs statt des evangelischen nur in dem Falle, wenn der Einzusetzende ein kaiserlicher Prinz war; er wollte Restitution, aber nur eine theilweise, keine allgemeine; er wollte sie so, dass sie zwar dem Kaiser und noch mehr dem kaiserlichen Heere, welches aus den Stiftern seine Verpflegung erhalten sollte, zu Gute kam, aber nicht den Ligisten, jenen Ligisten, welche ihre Freundschaft für den Kaiser fortwährend dadurch bethätigten, dass sie mit allen Kräften auf die Zerstörung des kaiserlichen Heeres hinarbeiteten. Für den kaiserlichen Feldherrn stand die Erwerbung von Magdeburg, Bremen, Halberstadt u. s. w. auf gleicher Linie mit der Vertreibung der mecklenburgischen Herzoge, der Confiscation braunschweigischer Aemter und ähnlichen Besitzwechseln, welche er ebenfalls gut hiess, und zwar darum, weil sie die Macht des Kaisers und seiner Generale erhöhten, die seiner Gegner

---

[1] Waldstein an den Kaiser, 26. Januar 1629 (Chlumecky, Reg., Anhang Seite 94).

[2] Dieser Gesichtspunkt tritt sehr stark und an verschiedenen Stellen der von Chlumecky veröffentlichten Briefe hervor, freilich durchwegs in solchen, welche erst nach dem Restitutionsedict geschrieben sind und welche es daher ungewiss lassen, ob Waldstein die Aufregung, welche das Edict unter den Evangelischen hervorbrachte, und die dadurch entstandenen Gefahren schon vor Erlassung desselben vorausgesehen hat (Chlumecky, Reg., Anhang S. 144, 179, 182, 190, 192, 209, 219; vgl. auch Klopp, Tilly II, S. 82).

schwächten; der Gesichtspunkt, aus welchem Waldstein die Restitutionen beurtheilte, war ein durchaus weltlicher.[1]

Aber die Frage der Rückerstattung der geistlichen Güter hatte ausser der weltlichen auch eine religiöse Seite. Neben jenen Räthen, welche aus eigennützigen Absichten die Restitutionen befürworteten und eben darum auch dem Kaiser irdische Vortheile in Aussicht stellten, gab es am kaiserlichen Hofe auch solche — und sie waren die einflussreichsten — welche in erster Reihe das Wohl der katholischen Kirche und erst in zweiter das des Kaisers im Auge hatten, welche daher auch folgerichtig den Gedanken einer theilweisen, blos den kaiserlichen Interessen dienenden Restitution als ungenügend verwarfen und ebenso wie die Ligisten, wenn auch aus anderen Gründen, eine allgemeine Entscheidung forderten. Das, was der päpstliche Nuntius Caraffa,[2] der kaiserliche Beichtvater Lämmermann, die vornehmsten dieser Räthe, dem Kaiser in Aussicht stellten, war vielleicht schon damals nicht in aller Augen ein Gewinn, wenigstens war es ein Gewinn von ausschliesslich ideeller Natur; dem Kaiser aber erschien er vermuthlich werthvoller als alle die reichen Erwerbungen, welche man seinem Sohne zugedacht hatte, sogar werthvoller vielleicht

[1] Caraffa I, S. 311 behauptet, Waldstein sei deshalb gegen die Restitutionen gewesen, weil ihn die Protestanten mit einigen hunderttausend Thalern bestochen hätten; die Haltung Waldstein's ist aber auch ohne Bestechung verständlich. Dass er verhältnissmässig duldsam war, zeigt unter Anderem auch seine Missbilligung der strengen Gegenreformation in Böhmen in dem Briefe vom 5. Mai 1626 an Harrach (Tadra in den Fontes rer. Austr. II, 41, S. 283): ‚Bitt auch,‘ schreibt er darin, ‚man höre auf in Böhmen so erschrecklich wegen der Lutherischen zu procediren‘ . . . ‚wanns übel zugeht, Jesuiter finden ein anderes Collegium, der Kaiser aber kein anderes Land.‘ Nach einem Berichte der evangelischen Gesandten des schwäbischen Kreises (Dr. A. Rest. III, 51) hätte ursprünglich auch die Absicht bestanden, das Restitutionsedict nicht zu publiciren, sondern blos dem Reichshofrath zuzustellen, damit dieser in vorkommenden Fällen darnach Recht spreche; wenn der Plan wirklich bestanden hat, so würde er als eine Modification des Waldstein'schen Planes betrachtet werden können.

[2] Nach den Behauptungen des kaiserlichen Gesandten Pazmann zu Rom (13. Juli 1632) hat sogar der Papst selbst ‚durch 15 päpstliche Breven‘ zur Erlassung des Restitutionsedictes gedrängt (Gregorovius, Urban VIII, Seite 75).

als jene unumschränkte Kaisergewalt, zu welcher, wie die Rede ging, Waldstein ihm verhelfen wollte.

Man erwartete nämlich von den Restitutionen nicht blos die Sühnung eines Jahrzehnte alten Unrechts an der katholischen Kirche, nicht blos die Wiederherstellung altehrwürdiger Bisthümer, Erzbisthümer und Abteien, sondern vor Allem auch ‚die Rettung von vielen hunderttausend Seelen', welche sonst der ewigen Verdammniss anheimgefallen waren, oder kurz gesagt: man erwartete einen neuen und grossartigen Fortschritt der Gegenreformation.[1] Als selbstverständlich galt, dass in den reichsunmittelbaren Stiftern und Klöstern, sobald sie nur wieder einen katholischen Landesherrn hätten, der katholische Gottesdienst mit der Zeit allgemein wieder eingeführt werden würde; nach den Begriffen jener Tage forderte dies, ganz abgesehen von religiösen Beweggründen, schon die blosse Staatskunst. Wenn man selbst den Besitz der katholischen Erblande nicht eher gesichert glaubte, als bis vollkommene Uebereinstimmung in der Religion zwischen dem Landesherrn und seinen Unterthanen bestand, so erschien auch eine Eroberung nicht eher glücklich vollendet, als bis auch eine entsprechende Aenderung des Glaubens eingetreten war. Aber auch die mittelbaren Klöster und Convente sollten keineswegs, nachdem sie restituirt waren, katholische Oasen in der protestantischen Wüste bleiben, man dachte sich dieselben vielmehr als Stätten der Mission, von wo aus die katholische Lehre strahlengleich nach allen Seiten sich ausbreiten würde.[2] Wenn man sich der Erfolge

---

[1] Das Seelenheil ‚vieler, unzählbarer, verführten armen Seelen' zu befördern, wird schon in dem Schreiben der geistlichen Kurfürsten vom 12. November 1627 aus Mühlhausen als Zweck der Restitutionen angegeben. Im Jahre 1628 sprechen auch die kaiserlichen Räthe die Hoffnung aus, dass durch die Restitutionen ‚die katholische Religion zu vorigem Flore allgemach wachsen möchte' (Dresdner Archiv 8093/138).

[2] Die Gegenreformation in den geistlichen Fürstenthümern war allerdings durch die Ferdinandeische Declaration untersagt, aber gerade diese Declaration wurde im Restitutionsedict für ungiltig erklärt. Uebrigens spricht deutlicher als Alles der Umstand, dass z. B. in den württembergischen Klöstern, als sie restituirt waren, die Unterthanen wirklich gezwungen wurden, den Glauben zu wechseln, und noch bezeichnender ist die Art, wie dieses Verfahren in einer für den Frankfurter Compositionstag bestimmten Deduction (Londorp IV, S. 240) vertheidigt wird;

erinnerte, welche, unterstützt von der weltlichen Obrigkeit, der Jesuitenorden in den verschiedensten Theilen Europas, namentlich aber in den österreichischen Erblanden auf diesem Wege erreicht hatte, so schien es nicht allzu vermessen, wenn vielen Katholiken das ‚wunderbare Werk der Wiedergewinnung Germaniens' nur noch für eine Frage kurzer Zeit galt. Und wie bestrickend musste für ein katholisches Herz gerade dieser Gedanke sein! Die religiöse Spaltung aufgehoben, alle daraus entstandenen Streitigkeiten mit einem Schlage beseitigt, ein Glaube herrschend von den Alpen bis zur Nord- und Ostsee, konnte der Ausgang des Krieges vom katholischen Standpunkte aus schöner, wünschenswerther, erfreulicher gedacht werden? Und wenn dies Alles durch einen Federstrich erreicht oder doch vorbereitet werden konnte, fragte es sich, ob man ihn thun sollte?[1]

---

es sei absurd, heisst es da, ‚wann der Klöster Pfarrer und Unterthanen bei jetzigem Religionswesen verbleiben sollten; dann was wäre dies vor ein Restitution, darum man so lang und mühsamlich gefochten, wann solche nur intra claustrorum parietibus verschlossen und die religiosi vor sich allein psallieren und Messlesen . . . müssten'. Auch der Restitutionscommissär Hye empfahl hauptsächlich darum die Eroberung von Bremen, weil ‚ohne Bezwingung der Stadt an eine dauernde Reformation des Stiftes nicht zu denken sei' (1630; Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten, S. 38). Hurter's Behauptung (Ferdinand II., X, S. 63), der Kaiser habe nicht so gedacht wie Hye ist unerweislich.

[1] In einem lateinischen, an Lescale, Canonicus der Kathedralkirche zu Verdun, gerichteten Schriftstücke (Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten S. 38) heisst es: der Papst müsse einschreiten; denn keine Zeit sei günstiger, ‚um die ganze, grosse und ruhmvolle Provinz Germanien zur früheren Blüthe des rechten Glaubens zurückzuführen und so das deutsche Reich als Vorwerk der allgemeinen Kirche wieder zu einigen'. Graf Wolf von Mansfeld hoffte von dem kaiserlichen Beichtvater, derselbe werde nicht nur ‚die vollständige Restitution der Stifter und Klöster', sondern auch ‚die gänzliche Ausrottung der Ketzer' durchsetzen. Sogar einer der Restitutionscommissäre liess sich, wenn den protestantischen Berichten darüber zu trauen ist, zu der Aeusserung hinreissen, der ‚Kaiser wolle die Lutheraner ebenso wie die Calvinisten ausrotten' (der fränkische Commissär Popp; Dresdner Archiv, Restitution IV, S. 140). Natürlich sind derartige Reden nur symptomatisch zu nehmen; in Wirklichkeit hat man ja nicht einmal die ‚Ausrottung' der Calvinisten versucht. Doch haben solche Aeusserungen mehr noch als das Restitutionsedict selbst

Aber, wird man einwenden, diese Hoffnungen waren trügerisch, phantastisch, unerfüllbar; es war thöricht, zu glauben, dass ein grosser Erfolg mit einem so kleinen Einsatze gewonnen werden könne, die Verwirklichung des Gehofften setzte vielmehr eine so ungetrübte Fortdauer des Kriegsglückes voraus, dass kein Einsichtsvoller sie für wahrscheinlich halten konnte. Hatte doch Waldstein schon 1626 erklärt, dass ‚des Kaisers Sachen sich nicht lange in so guten terminis erhalten könnten' und musste er dies nicht besser beurtheilen können als irgend ein Anderer? Gewiss! so würde die nüchterne Erwägung gesprochen haben. Aber was uns phantastisch erscheint, war es nicht immer auch für die Zeitgenossen; seit Beginn des Krieges hatte man so wunderbare Glückswechsel erlebt, dass auch das wunderbarste nicht mehr für unmöglich gelten konnte. Und gesetzt auch, das Ziel, die Wiedergewinnung Germaniens für den katholischen Glauben, wurde nicht ganz erreicht, war nicht trotzdem jeder Schritt, mit dem man ihm näher kam, ein unberechenbarer Gewinn? War man nicht berechtigt und sogar im Gewissen verpflichtet, denselben zu thun, ohne Rücksicht auf etwaige Gefahren, denen man sich damit aussetzte?

Wie empfänglich der Kaiser gerade für solche Gedanken war, ist zur Genüge bekannt. Deutlich hatte er seine Gesinnung schon im December 1627 dem bayrischen Gesandten gegenüber ausgesprochen: ‚Alle seine Absichten und Handlungen', hatte er damals versichert, ‚habe er seit Langem der Ehre Gottes und der katholischen Religion gewidmet; er sei dies aber auch schuldig wegen der dafür empfangenen göttlichen Gnaden'.[1] Man sieht: alle Prüfungen, welche der Kaiser seit Beginn seiner Regierung erduldet, erschienen ihm gleichsam als Opfer, dargebracht im Dienste der katholischen Idee, alle Triumphe, welche er errungen, als die gerechte Belohnung dieser Opfer. So ergab sich leicht der Entschluss, zum Besten der Kirche, wenn es noth that, auch neue Gefahren freudig auf sich zu nehmen, um sich immer neuer Gnaden würdig zu machen.

die protestantischen Stände, denen sie bekannt wurden, in Aufregung gebracht und so, um einen Ausdruck O. Klopp's zu gebrauchen (Tilly II, S. 12), ‚den Boden reif gemacht für die Aufnahme der fremden Saat, der Lüge des Religionskrieges'.

[1] Aretin, Bayerns ausw. Verh. S. 283.

Wenn es nun gar den Anschein hatte, dass die Gefahren nicht eben bedeutend, der mögliche Gewinn dagegen sowohl in weltlicher, als auch in religiöser Hinsicht ein überaus grosser sei, so gab es nichts mehr, was den Kaiser zurückhalten konnte. Hatte er sich jemals in dieser Frage unschlüssig gezeigt, so trug gewiss nur der Widerstand eines Theiles seiner Räthe hieran Schuld; als aber auch im Jahre 1628 die katholischen Waffen von Sieg zu Sieg eilten, da fanden ihre Warnungen und Befürchtungen immer weniger Gehör, bis endlich am 13. September 1628 geradezu der Befehl erging, das Restitutionsedict so, wie es von dem päpstlichen Nuntius und seinen Verbündeten gefordert wurde, abzufassen.[1] Bereits am 25. October konnte Strahlendorf den von ihm entworfenen Text den Kurfürsten von Mainz und Bayern zur Begutachtung übersenden.[2]

Und merkwürdig, der Eifer für die Restitutionen war nun am kaiserlichen Hofe beinahe grösser als bei den Ligisten. Anfangs hatte man in Wien Bremen und Magdeburg, Minden und Halberstadt für einen Gewinn gehalten, gross genug, um

[1] Schon am 7. September erklärte sich übrigens der Kaiser entschlossen, gegen Waldstein's Meinung eine Vergleichung mit den katholischen Fürsten zu suchen, in welche natürlich der Punkt wegen der Restitutionen mit einbegriffen war; unter diesem Datum schrieb er an Colalto (Chlumecky, Reg., Anhang S. 270): er wolle ‚trattare gli miei affari con gli elettori non per forza, ma con dolce maniera‘. Ob wirklich, wie es im Theatrum Europ. II, S. 10 heisst, die Mehrheit der Räthe gegen und nur die Minderheit für das Edict war, wage ich nicht zu entscheiden; von den vier Räthen, welchen das Mühlhausner Gutachten zur Beurtheilung übergeben wurde, zeigt sich Nostitz von Anfang an den Restitutionen günstig, von Strahlendorf darf man, da ihm die Abfassung des Edictes übertragen wurde, das Gleiche vermuthen; Eggenberg war vielleicht als Freund Waldstein's dagegen, Trauttmansdorff aber dürfte seiner späteren Haltung nach zu den Befürwortern des Edictes zu zählen sein. Das Datum: 13. September ergibt sich aus einem Gutachten deputirter geheimer und Reichshofräthe vom 9. December 1628, in welchem der ‚von Sr. Majestät den 13. September anbefohlenen Decision und Erörterung des Reichsgravaminum‘ Erwähnung gethan wird. Heyne, Der Kurfürstentag in Regensburg S. 18 deutet dies, aber offenbar irrthümlich, so, als ob am 13. September schon der Entwurf vorgelegen hätte.

[2] Dieser Entwurf findet sich in einer Copie im Münchner Staatsarchiv 4/2 und unterscheidet sich von der in Druck gelangten Fassung des Edictes, abgesehen von stylistischen Aenderungen, hauptsächlich durch das Fehlen der Bestimmung gegen die Calvinisten.

allein die Erlassung des Restitutionsedictes zu rechtfertigen; jetzt genügte das bereits nicht mehr. Man erinnerte sich auf einmal, dass die Katholischen ja auch auf die anderen evangelisch gewordenen reichsunmittelbaren Stifter niemals ausdrücklich verzichtet hätten; nur in Bezug auf die kleinen, mittelbaren Stiftungen, in Bezug auf Klöster, Convente u. dgl. sei dies im Jahre 1555 geschehen. Bestehe der geistliche Vorbehalt zu Recht — und welcher Katholik würde daran zweifeln — so gelte er auch rückwirkend für jene unmittelbaren Stifter, welche schon vor dem Religionsfrieden, schon vor 1555 evangelisch geworden waren; mit anderen Worten: es gab in ganz Deutschland kein einziges reichsunmittelbares Stift, kein einziges evangelisches Bisthum oder Erzbisthum, das nicht zurückverlangt werden konnte; wenigstens in Bezug auf die Bisthümer und Erzbisthümer konnte Deutschland schon jetzt auf jenen Zustand zurückgeführt werden, in welchem es vor dem Auftreten Luther's, vor dem Jahre 1517 gewesen war.[1] Während also die Ligisten das Rad der Zeit doch nur um ungefähr 70 Jahre zurückdrehen wollten, hatten die kaiserlichen Räthe kein Bedenken, mehr als ein Jahrhundert aus der Geschichte zu streichen.

Der kaiserliche Reichshofrath legte seinen Einfall den Kurfürsten von Mainz und von Bayern zur Meinungsäusserung vor; aber selbst diese waren erschreckt über die Grösse und Neuheit eines solchen Gedankens. ‚Noch sei ja nicht einmal,' wendeten sie ein, ‚wegen jener Stifter von katholischer Seite

---

[1] Selbst der Gedanke, auch den Verzicht auf die mittelbaren Güter nachträglich für ungiltig zu erklären und somit auch alle Klöster, Kirchen, Spitäler u. s. w., mit Einschluss der vor 1552 eingezogenen, zurückzuverlangen, scheint erörtert worden zu sein; wenigstens heisst es am Schlusse einer im Dresdner Archiv, Restitution I, S. 1 befindlichen Abschrift des im Theatrum Europ. II, S. 7 veröffentlichten Schriftstückes: Den Rechtsgelehrten werde die Frage vorgelegt, da der Religionsfriede nur von den bereits eingezogenen Gütern spreche, ob man nicht auch ‚ad praeterita ex conditione causae datae, causae non secutae, oder einem anderen remedio juris ein actionem haben könnte, alle geistlichen Güter wieder einzuziehen und ihnen (den Evangelischen) die Flügel zu stutzen'. Kurbaiern an Kurmainz, 5. December 1628 und an Strahlendorf, 9. Januar 1629 (Londorp III, S. 1047; auch im Münchner und in besonders zahlreichen Abschriften im Dresdner Archiv).

Klage erhoben worden; wie könne man da schon ein Urtheil fällen, und als ein solches sollte das Edict doch erscheinen!' Aber ganz ablehnend sprachen sich die Kurfürsten nicht aus; dafür war die Aussicht, welche die kaiserlichen Räthe eröffnet hatten, doch wieder viel zu verlockend; sie trösteten also den Kaiser, man könne ja, wenn der erste Schritt bezüglich der schon früher streitigen Güter gelungen sei, die erforderliche Klage auch betreffs der übrigen Stifter noch einbringen; aufgeschoben sei nicht aufgehoben!

Der kühne Vorschlag der kaiserlichen Räthe erregte jedoch nun auch den Wetteifer der Ligisten; gewissermassen um den Kaiser für die Ablehnung des von ihm ausgehenden Vorschlages zu entschädigen, empfahlen die Kurfürsten eine Massregel, welche, wenn sie durchgeführt wurde, eine ganze Reihe evangelischer Stände in der Wurzel traf, indem sie nicht blos ihre religiöse, sondern auch ihre politische Freiheit vernichtete.

Maximilian von Bayern hatte sich immer als unversöhnlicher Gegner der Calvinisten gezeigt; bereits im December 1627 hatte er durch Preysing auf die Ausrottung dieser Secte dringen lassen, in seinem Gutachten vom 5. December 1628 wiederholte er diesen Rath. ‚Schon im Jahre 1576,' sagte er, ‚sei der Calvinismus verboten worden; aber man habe damals den Fehler begangen, dass nicht zugleich auch Massregeln beschlossen wurden, um ihn thatsächlich zu vertilgen, und so sei gerade der Calvinismus der Urheber alles folgenden Unheils geworden; nun sei die Zeit gekommen, diesen Fehler endlich gut zu machen.' Maximilian begnügte sich also keineswegs mit einer blos theoretischen Missbilligung der calvinischen Lehre, im Gegentheil, er verlangte ausdrücklich die Einführung einer Art von Inquisition. ‚Niemand,' sagte er, ‚werde sich freiwillig als Calvinist bekennen, man müsse daher, um sie zum Geständniss zu bringen, ein ‚Glaubensexamen' einführen; geschehe dies nicht, so werde auch das neu zu erlassende Verbot nicht wirksamer sein als das vom Jahre 1576.' Um den Kaiser über die Tragweite seines Vorschlages einigermassen zu beruhigen, fügte Maximilian hinzu: ‚Den Kurfürsten von Brandenburg gehe das nicht an, denn derselbe sei vielleicht nicht einmal wirklich ein Calviner, und wenn auch, so habe er doch keinen calvinischen Gottesdienst in seinem Lande eingeführt.' Man kann auch

Maximilian ohne Zweifel aufs Wort glauben, dass er nicht daran dachte, den Kurfürsten von Brandenburg vor sein Glaubensgericht zu ziehen; er hätte sogar hinzusetzen können, dass ihm auch an der Bekehrung des Landgrafen Wilhelm von Hessen oder des Pfalzgrafen von Zweibrücken nicht eben viel gelegen sei. Bei allen diesen Fürsten konnte sich der Calvinismus höchstens dadurch nützlich erweisen, dass man ihnen die eingezogenen geistlichen Güter um so eher wieder abnehmen konnte, wenn man zu den übrigen Anklagen auch noch die hinzufügte, dass sie einer verbotenen Secte angehörten. Abgesehen aber war es eigentlich auf die Reichsstädte. In vielen derselben spiegelte sich der Glaubensstreit, welcher das ganze Reich spaltete, in einem heftigen Kampfe zwischen dem katholischen und protestantischen Theile der Bürgerschaft wieder,[1] welcher schon längst die Aufmerksamkeit der benachbarten katholischen Fürsten auf sich gezogen und wiederholt das Gelüste bewaffneter Einmischung erweckt hatte. Wie gern hätte man allen diesen Reichsstädten das Schicksal von Donauwörth bereitet, und wie begierig griff man nach jeder Handhabe, die sich dazu bot! Keine geeignetere aber liess sich denken als der Calvinismus.[2] Der Calvinist war sozusagen

[1] Wo die katholischen Bürger die Oberhand hatten, klagten die protestantischen, im entgegengesetzten Falle die katholischen Bürger über Unterdrückung und ohne Zweifel beide mit Recht. Die Gegner wurden gewöhnlich nicht nur vom Rathe ausgeschlossen, sondern mitunter selbst zur Auswanderung gezwungen. Für die Unduldsamkeit auch der protestantischen Bürger ist eine Beschwerde der Stadt Nürnberg vom Jahre 1624 charakteristisch, welche die Abhaltung des kurfürstlichen Collegialtages in Nürnberg deshalb nicht zugeben wollte, weil man dann für einige Zeit das ‚katholische Exercitium‘ hätte gestatten müssen. In Regensburg wurden katholische Processionen durch Ketten gehindert, mit denen man die Gassen sperrte, und Aehnliches (Dresdner Archiv, Gravamina des Reichsst. II; Maximilian an den Kaiser, 19. April 1629, Münchner Staatsarchiv 4/3).

[2] Waldstein classificirt denn auch nachher die Beschwerden der verschiedenen evangelischen Stände folgendermassen: Die Fürsten seien unzufrieden wegen der Restitutionen, die Ritterschaft wegen der Confiscationen, die Städte, ‚weil man den Calvinismus nicht mehr leiden will‘ (Chlumecky, S. 144; 8. Juni 1629). In dem Verfahren gegen Augsburg, Kempten, Memmingen u. s. w. spielte wirklich der Vorwurf des ‚Calvinismus eine grosse Rolle (s. u.). Was er bedeutete, sieht man daraus,

vogelfrei; gegen wen man diese Anklage erhob, gegen den bedurfte man keines anderen Rechtsgrundes mehr. In den Reichsstädten liess sich auch das von Maximilian gewünschte Glaubensgericht verhältnissmässig leicht in Thätigkeit setzen. Um freilich den Erfolgen des ‚Examens' Dauer zu verleihen, war nach bayrischer Ansicht noch etwas mehr nöthig: man musste nämlich die Städte unter die Ueberwachung eigener Reichsvögte stellen, welche selbst wieder unter der Oberaufsicht der benachbarten katholischen Fürsten stehen sollten.

Aber gerade in diesem letzten Vorschlage blickte der Pferdefuss zu deutlich hervor, als dass die kaiserlichen Räthe ihn nicht hätten bemerken sollen. So sehr sie die Abneigung gegen die calvinische Lehre theilen mochten, so verblendet waren sie doch nicht, dass sie den Ligisten die Unabhängigkeit sämmtlicher Reichsstädte geopfert hätten. Man wusste ja am kaiserlichen Hofe, was man an den Reichsstädten besass. Wenn der Kaiser in Geldverlegenheit war — und wann war er es nicht? — wenn er Artillerie, Schiffe, Lebensmittel u. dgl. brauchte, immer spielten die Reichsstädte bei der Beschaffung dieser Dinge die Hauptrolle.[1] So kostbare Freunde durfte man nicht ohne Noth in das Lager der Gegner treiben, im schlimmsten Falle musste man ihnen selbst den Calvinismus verzeihen, um keinen Preis aber durfte man sie unter die gefährliche Oberaufsicht des Kurfürsten von Bayern stellen, unter der sie bald aufgehört haben würden, dem Kaiser mit ihren Geldern behilflich zu sein. Der Reichshofrath nahm daher entschieden Partei für die Reichsstädte und gegen die Ligisten. Im Religionsfrieden, sagte man, sei in Bezug auf Reichsstädte, welche ohne Zwang und freiwillig den Glauben wechselten, ‚nichts

dass den Calvinisten nicht einmal das jedem Lutheraner gewährte Auswanderungsrecht zugestanden wurde; so erhielt z. B. Graf Johann von Nassau nach Caraffa, Anhang 43 vom Kaiser ausdrücklich patenta de non emigrando gegen seine (calvinischen) Unterthanen.

[1] Was die Reichsstädte dem Kaiser zahlten, sieht man an dem Beispiele von Nürnberg, welches selbst für die Befreiung von der Einquartirung den kaiserlichen Generalen eine Zahlung von 100.000 fl. jährlich anbot; die Generale forderten jedoch monatlich 25.000, also jährlich 300.000 fl. Die Berathung im Reichshofrathe über das bayrische Gutachten fand am 15. Februar 1629 statt (Wiener Staatsarchiv Kriegsakten S. 38).

Gewisses bestimmt'; jedenfalls sei es nicht rathsam, ‚zu viel auf einmal zu moviren'.[1]

Wäre dieses Gutachten zur Kenntniss der evangelischen Reichsstädte gelangt, so würden sie vermuthlich das freudigste Erstaunen darüber empfunden haben, im kaiserlichen Rathe so warme Vertheidiger zu finden; wenn sie aber daraus den Schluss gezogen hätten, dass nun die Gefahr überhaupt vorüber sei, so hätten sie sich trotzdem getäuscht. Die Rolle eines Beschützers verbotener Secten war dem Reichshofrath denn doch zu ungewohnt, als dass er sich darin auf die Dauer hätte behaglich fühlen können; man suchte daher trotz der ablehnenden Antwort auf das bayrische Project nach einem Auswege, durch welchen die Räthe nicht blos den Geboten weltlicher Klugheit, sondern auch den Pflichten ihrer katholischen Ueberzeugung genugthun könnten, und fand ihn endlich in der einfachen Erneuerung des Verbotes vom Jahre 1576. Da jenes Verbot, wie auch der Kurfürst von Bayern hervorgehoben hatte, vollständig unwirksam geblieben war, so schien eine solche Erneuerung für Niemanden ernste Gefahren zu bergen. Es lag ja trotzdem in der Hand des Reichshofrathes, ob er dem Verbote eine praktische Folge geben wollte oder nicht; in die Einsetzung von Reichsvögten aber und in die Anerkennung fürstlicher Aufsichtsrechte über die Reichsstädte brauchte man weder jetzt, noch künftig einzuwilligen.[2] Für die calvinistischen Reichsstände und insbe-

[1] Die Wichtigkeit der Städte wird übrigens ebenfalls angedeutet; man dürfe, heisst es in dem Gutachten, die Städte, ‚in denen nunmehr robur Germaniae', nicht zu einer ‚hochschädlichen conjunction und neuen Verbündniss mit denen durch Publication des edicti ohne Zweifel hoch offendirten Ständen compelliren' (Ferdinand an Kurbayern, 27. März 1629; Münchner Staatsarchiv 4/3). Kurbaiern brachte seine Anträge dann nochmals vor (19. April 1629), aber in gemässigterer Form und vielleicht eben darum, wie unten gezeigt werden wird, mit günstigerem Erfolge.

[2] So verstand den betreffenden Absatz des Restitutionsedictes auch Ferdinand von Köln; wenn auch die Calvinisten darin ausgeschlossen seien, sagte er, so glaube er doch nicht, dass ‚Ihro kaiserliche Majestät bei Dero uns aufgetragenen Commission Intention in jetziger Zeit dahin nit gerichtet, die calvinische Religion zu extirpiren'. Freilich ist dabei zu bemerken, dass dieser Kurfürst von allen seinen katholischen Collegen am meisten zur Milde geneigt war, und zwar schon darum, weil sein Stift in Folge der holländischen Nachbarschaft von einer Wiedererneuerung des Krieges am meisten zu leiden hatte.

sondere für die Reichsstädte war freilich auch dies schon eine unheilvolle Wendung: das Schwert der Vernichtung war erhoben; wer bürgte dafür, dass es nicht niederfiel?

So erschien denn endlich das Restitutionsedict oder, wie es auch genannt wird, das Edict ‚über etliche erledigte Reichsgravamina‘ (6. März 1629). Die Einleitung gab in katholischer Auffassung eine Geschichte des Streites um die geistlichen Güter; sie erzählte, wie die Evangelischen nicht nur unrechtmässig sowohl mittelbare, als auch unmittelbare Kirchengüter an sich gerissen hätten, sondern auch, wie sie dann ‚kein Recht hätten leiden wollen‘, wie sie alle Versuche einer gütlichen Beilegung des Zwistes durch ihren Trotz vereitelt, ja endlich gar frevelhafter Weise zum Schwerte gegriffen hätten. Alles zu dem Zwecke, um den unrechtmässigen Gewinn nicht wieder herausgeben zu müssen. Gott aber habe den Uebermuth gestraft und der gerechten Sache zum Siege verholfen. Durch diese Einleitung kennzeichnete sich das Edict, ohne dass es die Verfasser eigentlich beabsichtigten, als das, was es seiner Entstehung nach wirklich war, als die Ausnützung der katholischen Waffenerfolge; was das unparteiische Wort des Richters hätte sein sollen, wurde zu dem Rufe: Vae victis! im Munde des Siegers.[1] Auf diese Einleitung bezieht es sich auch, wenn später die Evangelischen dem Edicte vorwarfen, dass es ‚voll Eifer und Affection gegen die Evangelischen sei‘ und ‚harte, passionirte und parteiische Worte‘ enthalten, welche einem unbefangenen Richter nicht ziemten.[2]

Der geschichtliche Theil wurde ergänzt durch den Nachweis, dass sowohl die katholischen, als auch die evangelischen Reichsstände zu wiederholten Malen die Entscheidung des Kaisers in Bezug auf die ‚Reichsgravamina‘ begehrt hätten, dass also die von dem Kurfürsten von Sachsen geforderte ‚Submission‘ thatsächlich erfolgt sei.

---

[1] Uebrigens heisst es auch in einem Schreiben des Kaisers an Colalto vom 15. November 1628 (Chlumecky, Reg., Anhang S. 273), dass an den Restitutionen ‚der ganze fructus deren von Gott uns bisher verliehenen victoriarum gelegen sei‘; auch in Bayern bezeichnete man das Edict als ‚finis et fructus belli.‘

[2] Theatrum Europ. II, S. 130.

Den Kern des Restitutionsedictes bildete natürlich die Entscheidung über die geistlichen Güter, welcher man die Form eines Urtheils gegeben hatte: die Katholiken hätten Recht, wenn sie die seit 1552 eingezogenen Klöster, Convente und sonstigen mittelbaren geistlichen Güter zurückforderten, die Evangelischen Unrecht, wenn sie die Rückgabe verweigerten; die Katholiken hätten Recht, wenn sie den geistlichen Vorbehalt für giltig erklärten und daher die Einsetzung katholischer Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte u. s. w. in den reichsunmittelbaren Stiftern beanspruchten, die Evangelischen Unrecht, wenn sie sich dem widersetzten.[1]

Die beiden übrigen Punkte betrafen die Vertreibung der evangelischen Unterthanen aus den Ländern der Katholischen und insbesondere der geistlichen Reichsstände und die Stellung der Calvinisten. Die erstere wurde natürlich nachträglich gutgeheissen, bezüglich der letzteren aber erklärt, dass der Religionsfriede nur für die Katholiken und für die Anhänger der ‚unveränderten‘ Augsburger Confession gelte, alle anderen Secten daher verboten seien.

Am wichtigsten aber war die Schlussbestimmung. In derselben theilte der Kaiser mit, dass er zur Vollziehung des Edictes eigene Commissäre in die einzelnen Kreise senden werde; denn da die Verletzung des Religionsfriedens in den meisten Fällen ‚notorisch‘ sei, so könne ohne weiteres Rechtsverfahren sogleich die Execution vorgenommen werden.

Aeusserst streng lautete auch die Instruction[2] für diese Commissäre. Sie sollten den evangelischen Inhabern keine Art von Einwendung zulassen: weder, dass der Besitz verjährt sei, noch, dass man ihn durch Erbschaft, Schenkung oder Kauf erworben habe; Appellation an den Kaiser, Berufung an das Kammergericht sollten in gleicher Weise ungiltig sein; nichts

[1] Bemerkenswerth ist, dass in der Bestimmung über die Giltigkeit des geistlichen Vorbehaltes die Bezugnahme auf das Jahr 1552 fehlt, also, was Hurter und Andere übersehen haben, thatsächlich die Restitution aller evangelischen Bisthümer u. s. w. im Edict gefordert war; die Ausführung allerdings blieb weit hinter diesem Ziele zurück.

[2] Im Wiener Staatsarchiv Kriegsacten 36a, in Abschrift auch im Dr. A. 8093; ein nicht überall gelungener Auszug im Theatrum Europ. II, S. 24 ff.

hatten die Commissäre zu beachten, als die einzige Frage, ob das betreffende Kloster, Stift u. s. w. vor oder nach 1552 in evangelischen Besitz gelangt war. Wenn die Evangelischen, wie vorauszusehen war, das erstere behaupteten, so sollte ihnen, nicht dem katholischen Kläger die Last des Beweises zufallen; wenn sie ihn nicht sogleich erbringen konnten, wurde angenommen, dass der Gegner im Rechte sei. Von den Commissären selbst liess sich erwarten, dass sie diese Instruction unnachsichtlich ausführen würden, denn es wurden ausschliesslich Katholiken und zum grossen Theile sogar Bischöfe und Erzbischöfe zu diesem Amte berufen. [1]

III. Die Ausführung des Edictes.

In Wien feierte man, als das Edict abgegangen war, nach dem Berichte eines sächsischen Agenten ‚Fress- und Sauffeste' in allen Kanzleien, die Geheimräthe und Reichshofräthe gaben ‚stattliche Bankette'.[2] Wie hochgespannt die Erwartungen in manchen Kreisen waren, zeigen die Worte, welche um dieselbe Zeit ein ‚hoher mainzischer Officier' gesprochen haben soll. ‚Das deutsche Haus Oesterreich,' soll er gesagt haben, ‚braucht in Deutschland und in seinen Erblanden kein Pferd mehr zu satteln und keinen Mann mehr marschiren zu lassen, um sein Ziel zu erreichen; Alles wird, wie man bald sehen wird, durch Briefe und Boten geschehen.'[3] ‚So werden,' fügte er lachend

[1] In früheren Fällen waren religiöse oder doch mit der Religion zusammenhängende Streitigkeiten durch gemischte, aus Katholiken und Protestanten bestehende Commissionen entschieden worden; bei der Durchführung des Restitutionsedictes war eine solche Commission allerdings kaum denkbar. Unter den Commissären war der Bischof von Osnabrück durch den Eifer bekannt, mit welchem er sein Stift reformirt hatte; auch die Erzbischöfe von Mainz und Köln und der Bischof von Constanz waren insoferne nicht ganz unparteiisch, als sie selbst wegen Restitution von Klöstern und Kirchen klagbar aufgetreten waren. Das Verzeichniss der Commissäre bei Hurter X, S. 52 (minder gut Londorp IV, S. 1).

[2] Die Absendung des Edictes geschah erst am 22. März; das Bankett der Geheimräthe fand bei dem Grafen Wolf von Mansfeld, der auch sonst als Verfechter der Restitutionspläne erscheint, statt (Dr. A. 8093/244).

[3] Merkwürdig verwandt damit klingen die Worte Caraffa's (Germania I, S. 312): Der Kaiser habe keine Reichstage mehr zu halten nöthig gehabt, um

hinzu, ‚die lutherischen und calvinischen Mausköpfe von der Wurzel ausgerottet werden.‘ Vorsichtiger urtheilte Arnoldin von Clarstein: ‚Heute,‘ schrieb er in seinen Kalender, ‚ist das Restitutionsedict fortgeschickt worden, welches den Katholischen entweder grossen Nutzen oder den grössten Schaden bringen wird.‘ [1]

Als ein günstiges Vorzeichen konnte es betrachtet werden, wenn gleich die ersten Restitutionen glatt und ohne Schwierigkeit von Statten gingen. Maximilian von Bayern rieth deshalb, zuerst die kleineren, mittelbaren Güter, die Klöster, Kirchen u. s. w. zu restituiren, bei welchen kein erheblicher Widerstand zu fürchten sei; habe man auf diese Weise den ersten Theil des Unternehmens glücklich durchgeführt, so werde man mit um so grösserer Zuversicht auch an die Bisthümer und Erzbisthümer herantreten können.[2] Aber der kaiserliche Reichshofrath war der entgegengesetzten Anschauung: Gerade darum, meinte er, weil die Wiederherstellung der grossen reichsunmittelbaren Stifter unstreitig der schwierigere Theil des Unternehmens sei, müsse damit der Anfang gemacht werden. Für den Augenblick seien die Inhaber der Bisthümer auf eine bewaffnete Vertheidigung nicht vorbereitet; das könne sich aber in wenigen Monaten ändern, der günstige Zeitpunkt müsse also benützt werden. Mit Recht konnte man hinzufügen: wenn so das Schwierigere gelungen sein würde, werde sich das Leichtere, die Restitution der Klöster, Convente, Kirchen, Capellen u. s. w. gewissermassen von selbst ergeben. Den Hauptgrund allerdings, welcher den Reichshofrath bestimmte, die Restitutionen der Bisthümer zu beschleunigen, verschwieg man: er bestand darin, dass man die norddeutschen Stifter für den Sohn des Kaisers ausersehen hatte und sie eben darum auch zuerst in Sicher-

---

Geld zu erbetteln, ‚sed postea potuit solis mandatis papyraceis exactiones imperare et impetrare. Quare cum Caesar hac pecunia ad opprimendos Protestantes et Turcas repellendos libere uteretur‘, u. s. w.

[1] Aehnlich ist es, wenn der Kaiser selbst in seinem Schreiben an Kursachsen, 26. Juni 1629 (Dr. A. 8093/347), das Edict mit einer gefährlichen Medicin vergleicht; er meint freilich, diese Medicin könne man nur dann für gefährlich halten, wenn man die Gesetze und Constitutionen des Reiches selbst nicht mehr für nützlich und erspriesslich halte.

[2] Diesen Rath gab Maximilian in dem Gutachten vom 5. December 1628 und noch bestimmter in dem vom 19. April 1629 (Münchner Staatsarchiv 4/3).

heit bringen wollte. In der That fand nachher die Restitution in den für den Erzherzog Leopold Wilhelm bestimmten Hochstiftern fast gleichzeitig mit der in den mittelbaren geistlichen Gütern statt; nur die Rückforderung jener Bisthümer, bei welchen mehr Gefahr als Vortheil in Aussicht stand, wurde vorläufig noch verschoben.

Ueberaus gross war natürlich, als das Restitutionsedict bekannt wurde, die Bestürzung der Evangelischen. Sie hatten zwar schon vor dem Erscheinen des Edictes auf allerlei Umwegen von dem, was sich vorbereitete, Kunde erhalten [1] und sogar im Vorhinein versucht, durch Vorstellungen beim Kaiser und bei den katholischen Kurfürsten das drohende Unheil abzuwenden; nun aber, da das Gefürchtete Wirklichkeit geworden war, zeigte sich diese doch noch schlimmer als das Schlimmste, worauf man sich vorbereitet hatte. Vergebens suchte man in dem Edicte einen Unterschied zwischen den treugebliebenen und rebellischen, zwischen lutherischen und calvinischen Reichsständen, wie er noch im Mühlhausner Versprechen anerkannt worden war; der Befehl zur Restitution lautete vielmehr ganz allgemein, Jeder musste glauben, dass er den Freunden und Bundesgenossen des Kaisers ebenso gelte wie Jenen, welche sich treulos oder wenigstens zweideutig erwiesen hatten. [2] Auch

[1] Insbesondere das bayrische Gutachten vom 5. December 1628, beziehungsweise 9. Januar 1629 kam schon im Februar zur Kenntniss der Evangelischen; dem Kurfürsten von Sachsen wurden von allen Seiten Abschriften davon zugeschickt. Maximilian zeigte sich über diese Veröffentlichung äusserst ungehalten, und Strahlendorf musste sich alle Mühe geben, den Verdacht abzuwälzen, als habe der Reichshofrath das Gutachten absichtlich in die Hände der Evangelischen gespielt, etwa zu dem Zwecke, um Baiern bei diesen verhasst zu machen (Münchner Staatsarchiv 4/4, Strahlendorf an Maximilian, 11. Juli 1629; das Mainzer Domcapital an denselben, 9. Juli 1629; Dr. A. Rest. I, S. 22, 101, 119).

[2] Der stets optimistische Landgraf Georg von Hessen glaubte freilich trotzdem, dass die Lutheraner verschont bleiben würden und mahnte deshalb sogar am 27. April 1629 seinen calvinischen Vetter Wilhelm, er möge diejenige Religion, welche ihr beiderseitiger Urgrossvater, Landgraf Philipp der Aeltere bekannt, nämlich die Augsburger Confession annehmen; so werde er dem drohenden ‚Sturmwetter‘ entgehen. Diejenigen hessischen Prinzen, welche bei jener Confession geblieben wären, hätten Glück und Segen, diejenigen aber, die davon abgewichen, schwere Heimsuchungen, Beschwernisse und Unglück gehabt (Dr. A. Rest. I, S. 183.)

zeigte sich bald, dass diese Auffassung des Edictes durchaus nicht unbegründet war. Im niedersächsischen Kreise hatte sich Niemand grössere Verdienste um den Kaiser erworben als Christian von Braunschweig und Johann Friedrich von Holstein, der Eine ‚postulirter' Bischof von Minden, der Andere Erzbischof von Bremen; mitten im Abfall der übrigen Stände des Kreises waren sie treu und ergeben geblieben.[1] Dies hinderte jedoch nicht, dass unmittelbar nach dem Siege über Dänemark Anstalten getroffen wurden, um sie ihrer Bisthümer zu Gunsten des kaiserlichen Prinzen zu entsetzen. Allerdings wurde ihnen, eben aus Rücksicht für ihre Treue, eine Geldentschädigung angeboten, aber was bedeutete das, wenn man sie gleichzeitig zwang, aus der glänzenden Stellung eines mächtigen Landesherrn in ein verhältnissmässig armseliges Dasein zurückzutreten, wenn sie in einem Besitze, der so lange der ihrige gewesen, einen fremden Willen schalten sahen, wenn sie in Folge dessen alle die Demüthigungen empfinden mussten, die einem abgesetzten Fürsten niemals erspart bleiben. Selbst dem Kurfürsten von Sachsen, welcher doch dem Kaiser grössere Dienste geleistet hatte, als — Kurbayern abgerechnet — irgend ein anderer Stand des Reiches, welcher, um dem Kaiser gefällig zu sein, sich die gerechten Vorwürfe seiner eigenen Glaubensgenossen zugezogen hatte, dessen Vertrauen, dessen Treue, dessen Hingebung nahezu unerschütterlich genannt werden musste, schien man mit gleichem Undanke lohnen zu wollen; auch ihm wurde das Restitutionsedict zugestellt, und zwar ohne dass man am kaiserlichen Hofe nöthig fand, hinzuzufügen, es habe für die im kursächsischen Besitze befindlichen Güter keine Geltung. Niemand konnte unter diesen Umständen wissen, wie weit der Kaiser zu gehen gedenke und ob das Edict nicht ebenso allgemein, wie es abgefasst war, auch durchgeführt werden würde.[2]

[1] Von Ersterem sagt Waldstein in einem Briefe an Harrach (10. Januar 1626; Tadra in den Fontes rer. Austr. II, S. 41, 318): ‚Wir haben dahie in dem niedersächsischen Kreise Keinen, der's mit uns hält, als er, und hat sein Land im Grund ruiniren lassen wegen Ihrer Majestät'; Letzteren belobt der Kaiser am 1. November 1627 selbst wegen seiner Treue (Chlumecky, Reg., Anhang S. 265), während er vom Dänenkönige für abgesetzt erklärt wurde.

[2] Vom politischen Gesichtspunkte aus ist diese Allgemeinheit und Ausnahmslosigkeit, wie auch Klopp hervorhebt, der Hauptfehler des Edictes,

Nicht minder drückend war eine andere Ungewissheit. Da nämlich die Evangelischen in dem Besitze der geistlichen Güter durch so viele Jahrzehnte wenig oder gar nicht behelligt worden waren, hatten sie sich schliesslich gewöhnt, dieselben als ihr rechtmässiges und bleibendes Eigenthum zu betrachten und darüber sogar mitunter vergessen, wann und wie dieselben in den Besitz ihrer Vorfahren gekommen waren.[1] Im ersten Schrecken musste daher jeder evangelische Stand, welcher überhaupt sich bewusst war, vormals geistliche Güter zu besitzen, in Besorgniss gerathen, dass ‚der Bogen auch gegen ihn gespannt sei'; selbst der älteste Besitz schien nicht mehr sicher, wenn man dieses sein Alter nicht durch glaubwürdige Documente nachweisen konnte. Auch das konnte nicht völlig beruhigen, dass die Restitutionscommissäre angewiesen waren, nur in ‚notorischen' Fällen einzuschreiten; denn die Commissäre hatten selbst zu entscheiden, welcher Fall als notorisch anzusehen sei und welcher nicht, und es war vorauszusehen, dass sie, die ja ausnahmlos zu den Gegnern der Protestanten gehörten, auch das für notorisch erklären würden, was nach evangelischer Auffassung im höchsten Grade zweifelhaft war.[2]

Und zweifelhafte Punkte gab es wirklich. Der erste betraf die Frage, ob das Interim zur Auslegung des Religionsfriedens her-

---

weil sie die bis dahin unter sich entzweiten Protestanten gleichsam zur Einigkeit **zwang**; doch hätte sich demselben durch private Zusicherungen an diejenigen, welche man schonen wollte, und insbesondere an Kursachsen abhelfen lassen.

[1] Charakteristisch hiefür ist die von Klopp (Tilly II, 15) berichtete Restitution des Franciscanerklosters in Stade; der Rath, der sich im übrigen willig zeigte, wusste nicht einmal, dass es je ein Franciscanerkloster in der Stadt gegeben und war verwundert, als man an der von den Mönchen bezeichneten Stelle nachgrub und wirklich die Grundmauern des zerstörten Klosters auffand. Ueberhaupt begann unmittelbar nach Verkündigung des Restitutionsedictes ein eifriges Suchen in allen protestantischen Archiven; sogar der dem Kaiser jederzeit ergebene Georg von Hessen sah sich genöthigt, eine Commission einzusetzen, welche die ehemaligen geistlichen Güter in Hessen aufzeichnen und nachforschen sollte, wann und wie sie reformiert worden seien (Dr. A., Rest. II, S. 594).

[2] ‚Nicht Alles ist notorisch', sagte der Rath von Rothenburg, ‚was dafür ausgegeben wird'; nach der Meinung des Rathes stand schon die Aufforderung an die Evangelischen, ihre Besitzrechte nachzuweisen, mit

angezogen werden dürfe oder nicht.[1] Eine seltsame Frage, sollte man meinen! Den Religionsfrieden durch das Interim erklären, hiess das nicht Feuer mit Wasser vermengen wollen? Und doch war dieser Streitpunkt in der Hauptsache schon durch das Restitutionsedict selbst im bejahenden Sinne und also zum Nachtheile der Protestanten entschieden worden. Im Jahre 1552 hatten nämlich, wie schon oben gezeigt worden ist, die Wirkungen des Interims, welche in der Zurückerstattung vieler bereits entfremdeter Kirchen und Klöster bestanden, noch an vielen Orten fortgedauert, während sie im Jahre 1555, zur Zeit des Religionsfriedens selbst, zum grössten Theile schon beseitigt waren.[2] Nun war aber im Edicte gerade das Jahr 1552 und nicht, wie es nach Meinung der Protestanten richtiger war, das Jahr 1555 als dasjenige bezeichnet worden, von welchem angefangen die Klostereinziehungen als verboten betrachtet werden müssten.[3] Indem so einem mitunter sogar hundertjährigen evangelischen Besitze eine kurze katholische Unterbrechung in den Jahren 1552—1555 als entscheidend gegenübergestellt wurde, wuchs natürlich nicht nur die Zahl der von den Katholiken beanspruchten Güter ins Unabsehbare, sondern

---

der Behauptung, dass es sich nur um notorische Fälle handle, im Widerspruch. Man sagte auch wohl, es genüge nicht, dass die Commissäre etwas ex privata scientia wüssten, die Sache müsse ihnen vielmehr auch amtlich bekannt sein, auch nicht blos im Allgemeinen, sondern mit allen Einzelnheiten (Theatrum Europ. II, S. 136).

1 Ueber das Interim Theatrum Europ. II, S. 273; Dr. A., Rest. II, S. 33, 120; Londorp III, S. 1069 ff.

2 Manchmal dauerte die katholische Unterbrechung freilich bis 1560 oder noch länger und dann waren die katholischen Ansprüche formell vollständig gerechtfertigt; die Härte bestand in diesem Falle nur darin, dass man so alte und verjährte Vorgänge doch noch zum Gegenstande einer Klage machte.

3 Ganz klar war diese Entscheidung allerdings auch nicht, und die fränkischen Restitutionscommissäre baten daher später den Kaiser, er möge doch ausdrücklich erklären, dass die ‚interimistische, dem Katholicismus nicht zuwiderlaufende‘ Religionsübung für die Restitutionen so angesehen werden müsse, als ob die Güter im Jahre 1552 katholisch gewesen wären; bemerkenswerth ist, dass sie hinzusetzten, wenn diese Bestimmung nicht angenommen werde, könne man im fränkischen Kreise überhaupt nichts restituiren (1630; Abschrift im Dr. A., Rest. IV, S. 374 ff.).

es wurde auch den Evangelischen noch um ein Bedeutendes schwerer gemacht, die Rechtsmässigkeit ihres Besitzes in jedem einzelnen Falle nachzuweisen. Und, seltsam genug! es war nun ein Vortheil, wenn die Evangelischen darthun konnten, dass sie einst dem Kaiser, der die Einführung des Interims forderte, getrotzt hätten, es brachte Schaden, wenn an den Tag kam, dass sie damals gehorsam gewesen; unsinniger Weise schien man nachträglich die ‚Rebellen‘ belohnen, die treugebliebenen Stände strafen zu wollen. [1] Manche Katholiken wollten indess überhaupt keinen Unterschied machen. Nicht darauf, sagten sie, komme es an, wer im Jahre 1552 ein geistliches Gut thatsächlich besessen habe, sondern darauf, welcher Zustand damals der rechtmässige gewesen sei.[2] Durch eine solche Auffassung waren die Bestimmungen des Religionsfriedens über die geistlichen Güter, soweit sie den Protestanten günstig waren, vollständig gegenstandslos geworden; die katholischen Ansprüche brauchten hienach nicht einmal bei dem Jahre 1552 Halt zu machen, sie konnten noch weiter, bis zur Erlassung des Interims oder wie weit man sonst wollte, zurückgehen; die schlimmsten Erwartungen waren gerechtfertigt, wenn diese Ansichten, welche vorläufig nur von den Beamten des Bischofs von Augsburg ausgesprochen wurden, auch im Kreise der Restitutionscommissäre Beifall erhielten.[3]

---

[1] In anderer Weise freilich war das Verfahren wieder recht gut zu erklären; gehorcht hatten doch nur jene Stände, welche gehorchen mussten, also die schwachen, und eben um dieser Schwäche willen wurden sie auch jetzt nicht geschont (Dr. A., Rest. IX, S. 551).

[2] Merkwürdig ist, dass ebenso gelegentlich auch die Protestanten behaupteten, sie hätten im Jahre 1552 zwar nicht den factischen, aber doch den rechtmässigen Besitz der geistlichen Güter gehabt (Londorp III, S. 1063; Dr. A., Rest. XIX).

[3] Geltend gemacht wurden sie z. B. gegen Kempten (Kempten an Kursachsen, 5. Februar 1631; Dr. A., Rest. X). Auch in dem ‚Dillinganischen Buch‘ findet sich die Behauptung: wenn Jemand nach dem Religionsfrieden unerlaubter Weise geistliche Güter eingezogen habe, könnten ihm zur Strafe auch jene genommen werden, welche er schon vor dem Religionsfrieden in Besitz genommen. Hameln berichtet, nachher an Kursachsen (10. Februar 1631; Dr. A., Rest. X), ein Carmeliter, Beichtvater des Bischof von Osnabrück, habe sich geäussert, die Restitutionscommissäre hätten eine Nebeninstruction, alle ehemaligen geistlichen Güter einzuziehen; wo irgend man an einer Mauer oder

Zweifelhaft war auch das Schicksal derjenigen geistlichen Güter, deren Einziehung nicht auf einmal, sondern nach und nach erfolgt war. Wie bereits erwähnt, hatten sich die Landesherren in vielen Fällen zunächst nur der Einkünfte des betreffenden Klosters bemächtigt, die Mönche selbst dagegen, sei es nun aus Mitleid oder um kein Aufsehen zu erregen, noch in demselben gelassen, bis einer nach dem andern starb. Dabei hatten die Mönche gelegentlich auch den Glauben gewechselt und waren sogar Seelsorger der evangelischen Gemeinden geworden, Alles Umstände freilich, welche sich den Restitutionscommissären gegenüber nicht eben leicht beweisen liessen. Aber selbst wenn es gelang, so war vorauszusehen, dass die Restitutionscommissäre als Zeitpunkt der Einziehung erst denjenigen betrachten würden, wo der letzte, einmal katholisch gewesene Inwohner des Klosters die Augen schloss, und nicht, wie es die Protestanten wünschten, denjenigen, wo die Vermögensverwaltung in evangelische Hände übergegangen, die Aufnahme neuer Mitglieder dem Kloster untersagt, der erste evangelische Gottesdienst in der Klosterkirche abgehalten worden war. Wenn also letzteres schon vor dem Jahre 1552, das von den Katholiken als entscheidend Betrachtete erst nach diesem Jahre eingetreten war, [1] so mussten die Evangelischen darauf gefasst sein, dass ihnen auch diese Klöster trotz ihrer Einsprache würden abgenommen werden.[2]

Und wieviel war doch auf den Besitz dieser geistlichen Güter gegründet! Die alten Mönchsorden hatten in oder neben

an einem Fenster ein geistliches Wappen entdecke, werde man es wegnehmen. Die Franciscaner behaupteten besonders oft, alle Güter zurückfordern zu können, und zwar, weil sie direct dem Papste unterthan, also durch den Religionsfrieden nicht gebunden wären (Rothenburg a. d. T. an Kursachsen, 31. Januar 1629; Dr. A. Gravamina der Reichsstädte VII; Schweinfurt an den Leipziger Convent; Dr. A., Rest. XI; Heilbronn und Gelnhausen berichten ähnliche Aeusserungen der Barfüsser, Nürnberg eine solche des deutschen Ordens).

[1] So geschah es nach der Angabe des Rathes in Nördlingen; der letzte Mönch starb als ‚evangelischer Priester' 1564 (Dr. A., Gravamina der Reichsstädte VII).

[2] Auch dabei wurden die Stände, von welchen die Mönche ‚aus Mitleid' noch im Kloster geduldet worden waren, härter behandelt als jene, von welchen sie sofort rücksichtslos verjagt worden waren; die Erklärung ist dieselbe wie oben.

ihren Klöstern Schulen erhalten; an die Stelle dieser katholischen Schulen waren evangelische getreten. Neben jenen Klöstern hatten Spitäler bestanden; auch sie waren evangelisch geworden. An vielen Orten waren auch ganz neue Schulen, neue Spitäler, Waisen- und Armenhäuser, kurz Wohlthätigkeitsanstalten jeder Art in den verlassenen Klöstern oder doch auf vormals geistlichem Grund und Boden entstanden.[1] Sollten nun alle diese Schulen gesperrt, diese Spitäler, Armenhäuser u. s. w. von ihren Inwohnern geräumt werden und dies Alles ohne Entschädigung, nur um einer Anzahl fremder Mönche Platz zu machen? Zwar konnte man voraussehen, dass diese Mönche die Schulen und Spitäler bald wieder eröffnen würden; aber was nützten katholische Schulen, was nützten Spitäler, Armenhäuser, in denen nur Katholiken aufgenommen wurden, einem Lande, dessen Einwohner evangelisch waren?

Ein sehr grosser Theil des Klostergutes war freilich auch zu weltlichen Zwecken verwendet worden, aber die Rückgabe war darum nicht leichter als in den eben bezeichneten Fällen. Man brauchte nämlich die Einkünfte von den eingezogenen geistlichen Gütern nicht blos zur Bestreitung der allerdings oft verschwenderischen Hofhaltungen, sondern mindestens ebensosehr, um die Bedürfnisse einer immer verwickelter sich gestaltenden Verwaltung, eines immer kostspieliger werdenden Heerwesens zu bestreiten; und wie sollte man die Kriegslasten tragen, welche von ligistischen und kaiserlichen Truppen damals den evangelischen Ländern auferlegt wurden, wenn man zu gleicher Zeit einen so reichen Theil seiner Einkünfte aus den Händen geben musste?[2] Selbst katholische Fürsten legten

---

[1] Die Nonnenklöster bestanden, ähnlich den Domcapiteln, auch nach dem Eindringen der Reformation fort und wurden zu evangelischen Damenstiftern; ein solches Stift war z. B. (nach Klopp, Forschungen zur deutschen Geschichte S. 118) in Osterholz bei Bremen.

[2] Trotz der Klostereinziehungen mussten noch immer die Unterthanen mit harten Abgaben belastet werden und die Fürsten selbst kamen doch ‚auf keinen grünen Zweig‘; die katholische Geistlichkeit sah darin den Fluch des ungerechten Gutes, und auch viele evangelische Prädicanten, welche die Reichthümer des katholischen Clerus zu erben gehofft, dann aber hatten zusehen müssen, wie Fürsten und Edelleute ‚den Rock des Herrn‘ getheilt, waren dieser Meinung (Dr. A., Rest. III, S. 260; Klopp, Tilly II, S. 182).

durch ihr Verhalten Zeugniss dafür ab, dass die Verwendung von Kirchengütern zu weltlichen Zwecken sozusagen eine Staatsnothwendigkeit geworden war. Wenn die Bischöfe und namentlich auch die geistlichen Kurfürsten darnach strebten, die Klöster zu bischöflichen Commenden zu machen, sie ad mensam episcopi zu ziehen, so war dies in anderer Form dasselbe wie die Einziehung der Klöster von Seite der Evangelischen.[1] Selbst das Haupt der Liga, Maximilian von Bayern, handelte ähnlich. Als ihm nach erfolgter Aechtung des Pfalzgrafen die Oberpfalz als Eigenthum übergeben wurde, hätte er eine vortreffliche Gelegenheit gehabt, das von den früheren Regenten der Pfalz der Kirche entfremdete Gut dem rechtmässigen Eigenthümer zurückzuerstatten, aber auch er zog es vor, dasselbe vorläufig noch zu behalten. Allerdings sollte dieser Besitz nur zwölf Jahre dauern, Maximilian erhielt überdies dafür die Bewilligung des Papstes und versprach endlich auch, die Einkünfte vorwiegend zur Wiederherstellung des katholischen Gottesdienstes und zu anderen wohlthätigen Zwecken zu verwenden; aber die Nothwendigkeit, welcher der strengkatholische Maximilian bei diesem Schritte sich beugte, war trotzdem keine andere als diejenige, der auch die evangelischen Stände nachgegeben hatten, obgleich diese, wie natürlich, auf die Zustimmung des Papstes für ihren Besitz nicht rechnen konnten.

Und vielleicht waren die Katholischen mit der blossen Rückgabe der Grundstücke und der noch vorhandenen Gebäude nicht einmal zufrieden! Wenn, wie es den Anschein hatte, das Recht in seiner ganzen Schärfe gegen die Evangelischen gewendet werden sollte, so konnten ja die katholischen Kläger verlangen, dass die Evangelischen auch die abhanden gekommenen oder verkauften Kirchengeräthe wieder zur Stelle schaffen, dass sie zerstörte oder durch Vernachlässigung in Verfall gerathene Baulichkeiten wieder aufrichten und vor Allem, dass sie den Katholischen auch die Zinsen und Nutzungen ersetzen sollten, welche denselben durch die evangelische Besitznahme während so vieler Jahre und Jahrzehnte

[1] Londorp I, S. 138 und 273; das Folgende nach Aretin, Bayerns ausw. Verh., S. 281.

entgangen waren; das aber wäre für die meisten Stände der finanzielle Ruin gewesen. Man erkannte nun freilich sogar am kaiserlichen Hofe, dass der Umsturz, in dieser Weise durchgeführt, ein allzu gewaltsamer sein würde, und befahl daher den Commissären, jene evangelischen Stände, welche sich dem Restitutionsedicte sofort und ohne Widerspruch unterwerfen würden, von weitergehenden Forderungen freizusprechen. Aber den Evangelischen war damit wenig geholfen. Nichts war natürlicher, als dass sie trotz jenes Versprechens mit allen Kräften, so lange noch irgend eine Aussicht auf Erfolg war, die Durchführung des Restitutionsedictes zu hindern suchten; denn durch eine vorzeitige Unterwerfung hätte man ja selbst den Schaden zu einem unheilbaren gemacht. Eben dadurch aber wurden sie auch des Vortheils verlustig, welchen der Kaiser den willigen Ständen in Aussicht gestellt hatte, und die Gefahr, auch die bezogenen Nutzungen zurückerstatten zu müssen, drohte also mehr oder weniger Allen.[1]

Und auch das war noch nicht das Schlimmste, was man auf protestantischer Seite fürchtete. Durch die Restitution der reichsunmittelbaren Erzbisthümer, Bisthümer und Abteien wurde auch die Zahl der evangelischen Stände überhaupt vermindert, der Zusammenhang des evangelischen Gebietes unterbrochen; an tausend Stellen zugleich war das Land den Angriffen des siegreich vordringenden Katholicismus geöffnet. ‚Noch ein, zwei Jahre,‘ sagte man, ‚und der lutherische Haufe werde so klein geworden sein, dass die wenigen Uebriggebliebenen zu Allem würden Ja! sagen müssen.‘ Indem ein langjähriger, ungefähr-

---

[1] Die Stadt Minden sollte wirklich anderthalb Tonnen Gold Schadenersatz zahlen (Dr. A.; Gravamina der Reichsstädte VI); dem Landgrafen Wilhelm von Hessen aber wurde bei Restitution der Abtei Hersfeld folgende Rechnung vorgelegt:

1.	Für verschwundene Kirchenornate, Antependien, Kelche u. s. w.	34.718 fl.
2.	Für die Reparatur verfallener Gebäude ‚mindestens‘	20.000 „
3.	Als Ersatz der 1606—1627 bezogenen Nutzungen	355.477 „
4.	Von dem Landgrafen eingezogene Schulden . .	26.832 „
	Zusammen	437.027 fl.

Auch Graf Simon von Lippe sollte für das Kloster Falkenhagen 250.000 Reichsthaler Schadenersatz entrichten.

deter Besitz auf einmal ungewiss geworden, alte und liebgewordene Einrichtungen in Frage gestellt worden waren, schien es recht eigentlich, als wanke der Boden unter den Füssen; und wie bei einem Erdbeben nicht so sehr die gegenwärtige Gefahr die Gemüther erschreckt, als die unbestimmte Ahnung der noch kommenden, so liefen alsbald drohende Gerüchte um, die Rückforderung der Klöster und Bisthümer sei nur das Vorspiel; bald würden Schritte folgen, die noch deutlicher auf die Unterdrückung des ‚Evangeliums' abzielten.[1] Auch der Wortlaut des Edictes selbst bestärkte diese Befürchtungen; stand doch darin ausdrücklich zu lesen, dass der Kaiser vorläufig nur einige ‚Gravamina vor die Hand genommen', woran sich das für die Protestanten wenig tröstliche Versprechen schloss, dass er den übrigen noch weiter nachdenken und sie seinerzeit gleichfalls erledigen wolle. Wie leicht konnte das Ergebniss des kaiserlichen Nachdenkens mit dem zusammenfallen, was die Protestanten schon längst als den Wunsch der eifrigsten Katholiken und insbesondere der Jesuiten kannten!

Und wenigstens in Bezug auf die Reichsstädte ging man sofort über die Grenzen hinaus, welche das Restitutionsedict gesteckt hatte; bei ihnen wurde von Anfang an nicht blos die Rückerstattung der geistlichen Güter, sondern in vielen Fällen, ganz wie in den kaiserlichen Erblanden, die Bekehrung der Einwohner zum Katholicismus gefordert. Der Reichshofrath, welcher die Städte anfangs gegen die bayrischen Vorschläge in Schutz genommen, gab also auch in diesem Punkte dem Drängen der Ligisten und namentlich der Bischöfe von Augsburg, Würzburg und Bamberg nach. Im Edicte selbst war für ein derartiges Verfahren nur in dem Verbote des Calvinismus eine Art von Anhaltspunkt gegeben, und wirklich wurde gegen die Reichsstädte, welche man bekehren wollte, gewöhnlich auch die Anklage erhoben, dass sie entweder noch dem Calvinismus zuneigten oder — man dehnte das Verbot auch nach rückwärts

[1] Dr. A., Rest. I, S. 329. Auch Kurbrandenburg sprach bei den Zabeltitzer Verhandlungen die Ueberzeugung aus, dass die Katholiken zunächst ihre Gegner nur zu schwächen suchten, dass sie aber, wenn dies gelungen sein würde, weiter schreiten und von den Gütern auf die Religion selbst übergehen würden' (Berliner Staatsarchiv, Restitutionen XII, S. 61—77).

aus — dass sie doch calvinistisch gewesen zur Zeit des Passauer Vertrages. Aber diese Anklage war nicht ausreichend.[1] Wenn nichts hinzukam, hätte man sich mit der Ersetzung der calvinischen Prediger durch lutherische und überhaupt mit dem Nachweise, dass die Bürgerschaft der Augsburger Confession zugethan sei, begnügen müssen; nicht leicht hätte man einen Bürger, der sich selbst als Lutheraner bekannte, zwingen können, Katholik zu werden.[2] Auch die Klagen des in manchen Reichsstädten noch vorhandenen katholischen Theiles der Bürgerschaft konnten zwar für die Wiedereinsetzung der Katholiken in ihre früheren Rechte und besonders für eine umfassende Restitution der Kirchen und Capellen, nicht aber für die Anwendung eines Glaubenszwanges gegen den evangelischen Theil der Bürgerschaft zur Rechtfertigung dienen. Man suchte daher andere Gründe und fand sie auch. Zunächst wurde von der geistlichen Gerichtsbarkeit behauptet, dass sie nur in Bezug auf die höheren evangelischen Stände, die Kurfürsten und Fürsten, aufgehoben sei, in Bezug auf die Reichsstädte aber fortbestehe, und zwar nicht blos in Ehe-, Zehent- und Patronatssachen, sondern auch in religiöser Hinsicht.[3] Zur Zeit des Religionsfriedens — so wurde diese Behauptung begründet — habe es nur zwei Arten von Reichsstädten gegeben, religiös gemischte und ganz katholische, wie aus dem Umstande hervorgehe, dass der Friede nur in Bezug auf die Reichsstädte mit gemischter Bevölkerung eine

[1] Die Reichsstädte betrachteten denn auch das gegen sie gerichtete Verfahren überhaupt nicht als eine Ausführung des Restitutionsedictes; dies ging so weit, dass sie besorgt wurden, als die evangelischen Stände auf dem Leipziger Convente nur das Restitutionsedict zum Gegenstand der Verhandlung nahmen; die Städte glaubten nicht anders, als man wolle ihre Beschwerden unberücksichtigt lassen (Dr. A., Rest. IX, S. 194). Calvinistische Gesinnung wurde vorgeworfen den Städten: Augsburg, Regensburg, Biberach, Kempten, Wetzlar u. a.

[2] Der päpstliche Nuntius dachte freilich anders; ihm erschienen selbst wirkliche Lutheraner, wenn sie sich mit den Calvinisten vermischt, mit diesen gemeinsam die Eucharistie empfangen u. s. w., als Glaubensschänder (adulteri), welche ebenso wie die Calvinisten selbst geächtet werden dürften (Caraffa, Germania S. 370; die Stelle rechtfertigt die Zurücknahme der Glaubensconcessionen in Oesterreich).

[3] Die Reichsstädte suchten sich freilich ebenso wie die Reichsritterschaft selbst der bischöflichen Gerichtsbarkeit in Ehe-, Patronatssachen u. dgl. zu entziehen, indem sie z. B. eigene Ehegerichte aufstellten.

Bestimmung enthalte; in gemischten und ganz katholischen Städten aber dauere die geistliche Gerichtsbarkeit selbstverständlich fort. Von den rein evangelischen Reichsstädten glaubte man demgemäss sagen zu können, dass ihr Bestehen dem Religionsfrieden zuwiderlaufe, und dass es eben darum gestattet sei, sie wieder, wenn nöthig mit Gewalt, zum Katholicismus zurückzuführen.[1] Besonders verhängnissvoll wurde es natürlich, wenn man einer Reichsstadt überdies nachweisen konnte, dass sie seinerzeit das Interim angenommen habe. Nach protestantischer Ansicht war das Interim weder katholisch, noch protestantisch, sondern ein ‚mixtum', gewissermassen ‚eine neue Lehre' gewesen; von den Katholiken aber wurde die Annahme des Interims als gleichbedeutend mit der Annahme des Katholicismus betrachtet und demgemäss gefolgert, dass die betreffenden Städte, da sie zur Zeit des Religionsfriedens ‚katholisch' gewesen, es nunmehr wieder werden müssten.[2] Am leichtesten

[1] Die Evangelischen konnten allerdings darauf sagen, dass der Religionsfriede von den rein evangelischen Städten deshalb nicht spreche, weil keine besondere Bestimmung für diese nöthig gewesen sei; auch darauf wiesen sie hin, dass der Religionsfriede die katholischen Reichsstädte ebensowenig in Betracht ziehe, und dass man also mit gleichem Rechte die Umwandlung der katholischen Städte in protestantische verlangen könnte. Von den gemischten Reichsstädten behaupteten sie natürlich, dass in ihnen die geistliche Gerichtsbarkeit nur auf die katholischen Bürger sich erstrecke, nicht auch auf die protestantischen. Bei Esslingen, Nördlingen, Reutlingen und Mühlhausen glaubten übrigens die Katholiken ausdrücklich nachweisen zu können, dass sie zur Zeit des Religionsfriedens noch gemischt gewesen und dass die Umwandlung in ganz evangelische Städte nur durch Vergewaltigung des katholischen Theiles der Bürgerschaft, also mit Verletzung des Religionsfriedens erfolgt sei (Katholische Streitschrift im Dr. A. 8093 und Gravamina der Reichsstädte VII; Max von Bayern an den Kaiser, Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten 38; Londorp III, S. 517, 1069).

[2] Regensburg, Augsburg, Schweinfurt und andere Städte hatten sogar wegen Annahme des Interims mit ihren Bischöfen Verträge geschlossen, welche aber nach protestantischer Ansicht ebenfalls durch die ‚clausula cassatoria' des Religionsfriedens aufgehoben worden waren; diese Clausel lautet: ‚dass alles, so in vorigen Reichsabschieden, Ordnungen oder sonsten begriffen und versehen, so diesem Friedensstand . . . zuwider wäre, demselben nichts benehmen noch abbrechen, auch daruff weder inn- noch ausserhalb Rechtens nichts gehandelt werden sollte'. Uebrigens hatten die Reichsstädte das Interim meist nur ‚angenommen,' keineswegs aber durchgeführt (vgl. Druffel, Schriftst., III. Bd.).

endlich liess sich die Gegenreformation rechtfertigen, wenn man einer Stadt geradezu die Reichsunmittelbarkeit absprechen konnte, und auch dazu bot sich, da die Reichsstädte ja doch meist aus bischöflichen Städten hervorgegangen waren oder unter der Schutzherrschaft benachbarter Fürsten standen, häufig Gelegenheit.

Am frühesten kam es zur Gegenreformation in Kaufbeuern, hier nämlich schon im Frühjahre 1628; gegen Ende des Jahres folgten die Reichsstädte im Elsass, Colmar und Hagenau, welche Erzherzog Leopold als Oberlandvogt, und die Städte Aalen, Giengen, Dinkelspühl und Gemünd, welche der Deutschmeister reformirte; noch später Essen (reformirt von der Aebtissin), Leutkirchen, Kempten u. A. Das grösste Aufsehen rief jedoch die Durchführung der Gegenreformation in jener Stadt hervor, von welcher die Augsburger Confession den Namen hat und auf welche deshalb die Anhänger derselben mit einer Art von religiöser Verehrung blickten.[1] In allen diesen Städten wurden die evangelischen Prediger und Schullehrer entlassen und in den Kirchen statt des evangelischen der katholische Gottesdienst wieder eingeführt. Den Einwohnern aber wurde nur die Wahl gelassen zwischen Uebertritt zum Katholicismus binnen einer bestimmten Zeit oder Auswanderung;[2] nicht einmal das soge-

---

[1] In Augsburg erschien der Reichshofrath Kurz von Senftenau am 5. August 1629 und verkündigte am 8. August die kaiserliche Entschliessung; die letztere ist abgedruckt bei Londorp IV, S. 23. Theatrum Europ. II, S. 25. Gegen Augsburg wurde besonders auch geltend gemacht, dass der Bischof von Augsburg seinerzeit gegen den Religionsfrieden protestirt habe und daher durch diesen Vertrag, welcher nur ‚zwischen einigen Reichsständen beider Religion‘ ohne Theilnahme des Bischofs abgeschlossen worden sei, nicht gebunden werde; der Kaiser erkannte diese Theorie allerdings nicht an, sondern berief sich nur auf den Vertrag wegen Annahme des Interims. Kursachsen verwendete sich für Augsburg mit besonderem Eifer, aber vergeblich. Merkwürdig ist, dass Augsburg schon zur Zeit des Interims besonders hart mitgenommen worden war.

[2] In Städten, denen man Calvinismus vorwarf, z. B. auch in Augsburg, wurde sogar nicht einmal die Auswanderung gestattet (Augsburg an den Leipziger Convent, 9. Februar 1631, Dr. A., Rest. XI); in Kaufbeuern wurde von den Auswandernden ein Abzugsgeld von 10% erhoben; ein Bürger daselbst, der sein Kind in Kempten hatte taufen lassen, wurde gefangen gesetzt und erst gegen Erlag einer Strafe von 100 Thalern

nannte ‚Auslaufen‘, der Besuch evangelischer Kirchen in der Nachbarschaft, wurde gestattet. Denjenigen, welche im städtischen Dienste waren, wurde mit Entlassung, denen, welche in die Armen-, Kranken- und Waisenhäuser Aufnahme gefunden hatten, mit Austreibung aus denselben gedroht, wenn sie den Glauben nicht wechseln würden.[1] Ein bewaffneter Widerstand seitens der Bürger war schon durch die eingelagerten Soldaten unmöglich gemacht; in Augsburg hatte man überdies die Vorsicht gebraucht, gleich nach Ankunft der Commissäre allen Bürgern, welche nicht ausdrücklich auf das Rathhaus vorgeladen wären, Hausarrest aufzuerlegen, und zu noch eindringlicherer Warnung war sogar ein Galgen vor dem Rathhause aufgerichtet worden. Der ohnmächtige Zorn der in ihrem Gewissen bedrängten Bürger machte sich freilich in ‚hitzigen Reden‘ gegen die Commissäre Luft; dies hatte aber nur neue Strafmandate zur Folge; das Loos der evangelischen Bürgerschaft wurde dadurch, wie begreiflich, nicht gebessert.[2]

Nicht minder streng wurde die Gegenreformation in den Dörfern durchgeführt, welche entweder ebenfalls den Reichsstädten unterthan waren oder der fränkischen und schwäbischen Reichsritterschaft und anderen weniger mächtigen Ständen gehörten. Auch in diesem Falle war es vorwiegend die geistliche Gerichtsbarkeit, durch welche das Verfahren begründet wurde; doch reformirten die Bischöfe in vielen Fällen auch als Mit-

---

wieder freigelassen (Kaufbeuern an Kursachsen, 14. Januar 1629; Dr. A., Gravamina der Reichsstädte VII). In Hagenau wurde den Brautleuten die Trauung verweigert, wenn sie nicht übertraten.

[1] Dies ist festgesetzt für Augsburg in dem Decrete vom 11. Juli 1630 (Londorp IV, S. 35): darnach sollte auch kein Handwerksjunge als Geselle eingeschrieben, kein Geselle zum Meisterstück zugelassen werden, es sei denn, dass er sich bekehre.

[2] Der Erfolg aller dieser Massregeln war freilich wenigstens in Augsburg nicht sonderlich; selbst am 9. Februar 1631 waren nach dem Schreiben des Rathes nur Wenige zum Katholicismus übergetreten, und indirect wird dies bestätigt durch das kaiserliche Decret vom 23. Juli 1631, betreffend die Neuwahl des Rathes, indem sich der Kaiser darin genöthigt sah, für den Fall, dass nicht genug taugliche Katholiken zu finden wären, auch die Aufnahme solcher Evangelischen in den Rath zu gestatten, welche wenigstens auf Bekehrung Hoffnung machten (Londorp IV, S. 219).

eigenthümer, als Lehensherren, als Vögte, als Inhaber des Patronats, der Collatur u. dgl. Die verwickelten Rechtsverhältnisse, welche zwischen den kleineren Ständen namentlich des schwäbischen und fränkischen Kreises bestanden und welche früher, so lange die weltlichen und protestantischen Stände das Uebergewicht besassen, die Ausbreitung der evangelischen Lehre in hohem Grade erleichtert hatten, mussten nun umgekehrt dienen, dem Vordringen des Katholicismus immer neue Bahnen zu öffnen.[1] Selbst Ansprüche, welche bis dahin von den evangelischen Ständen wenig ernst genommen worden waren, wie der des Bischofs von Würzburg auf die herzogliche Würde in Franken, bekamen nunmehr in unverhoffter Weise Leben und Gestalt, indem daraus das Recht zur Gegenreformation im

---

[1] Ausführlich handelt über diese Verhältnisse eine am 1. September 1631 an Kursachsen übergebene Denkschrift (Dr. A. Rest. XIX). Was der Reichsritterschaft den Bischöfen gegenüber am meisten zum Nachtheile gereichte, war, dass sie nur in corpore als ein Reichsstand betrachtet wurde; ein einzelner Reichsritter, sagten die Katholischen, könne ebenso wenig als ein Reichsstand angesehen werden, wie der einzelne Bürger einer Reichsstadt. Der Religionsfriede selbst schützte zwar die Reichsritterschaft selbst in ihrer Religionsübung, sagte aber nichts von den Unterthanen. Die sich durchkreuzenden Lehens-, Patronats- und Territorialrechte suchten die Evangelischen in dem zu Regensburg übergebenen Friedensvorschlag so zu regeln, dass die Rechte des Patrons und des Lehensherrn denen des Landesherrn, welchem das Territorium gehörte, zu weichen hätten; so lange aber die Sache noch zweifelhaft war, legten natürlich Katholiken und Protestanten je nach den Umständen dieselbe sich so zurecht, wie sie ihnen gerade am günstigsten schien. Eine Bambergische Schrift zählt folgende Arten von Obrigkeit auf, die alle die Religion bestimmen wollten: 1. Das jus dioecesanum, 2. die centbarliche oder ‚hohe freische' Obrigkeit, 3. die civilische oder vogteiliche, 4. die fürstliche oder den hohen Wildbann, 5. die lehensherrliche 6. die Gemeinherrschaft. Bei Letzterer kam es vor, dass der erste Hof eines Dorfes ‚edelmännisch war und der Edelmann hatte sein Wappen daran', der zweite war fürstlich, der dritte ‚prälatisch', der vierte städtisch u. s. w. Das Verfahren der Bischöfe gegen die Reichsritter hatte übrigens neben dem religiösen auch ein politisches Ziel im Auge, nämlich die Vergrösserung ihrer landesfürstlichen Macht; die bei Londorp IV, S. 245 abgedruckte Würzburgische Instruction spricht dieses unumwunden aus. Die protestantischen Stände, sagt sie, halten zum grossen Theile nicht blos die in ihren Landen angesessenen Ritterschaften, sondern auch Grafen und Herren als ihre Landsassen; warum sollte also nur den geistlichen Fürsten dies verweigert sein?

Gebiete aller fränkischen Stände abgeleitet wurde. Wenn sich die Grafen und Herren demgegenüber darauf beriefen, dass sie doch auch Reichsstände seien und daher ebenfalls unter dem Schutze des Religionsfriedens stünden, so wurde das nur für ihre Person, nicht aber für ihre Unterthanen, ja nicht einmal für ihre nächste Umgebung anerkannt. Sie mussten es sich gefallen lassen, dass sogar die Kirchen, in denen sie selbst dem Gottesdienste beizuwohnen pflegten, für die katholische Religionsübung zurückgefordert, und dass die Geistlichen, welche sie als ihre Hauscapläne betrachteten, entfernt wurden.[1] Die Zahl der auf diese Weise reformirten Dörfer war besonders im schwäbischen und fränkischen Kreise bedeutend; im Gebiete der Grafen von Hohenlohe wurden, wenn wir den Angaben derselben trauen dürfen, nicht weniger als 47 evangelische Pfarrer verjagt und mindestens eben so viele auf den Gütern der Lehensleute von Brandenburg-Anspach; auch die Grafen von Lippe, von Seinsheim, von Löwenstein-Wertheim und von Nassau-Saarbrücken, dann die Städte Nürnberg, Weissenburg in Franken, Windsheim und Ulm klagten über ähnliche, verhältnissmässig ansehnliche Verluste.[2]

Bei den mächtigeren evangelischen Ständen begnügte man sich mit der Rückforderung der eingezogenen Kirchen und Klöster. Da, wo kaiserliche oder ligistische Truppen im Quartier lagen und daher jeder Widerstand von vornherein aussichtslos war, also insbesondere im niedersächsischen Kreise, ging auch die Restitution ohne besondere Schwierigkeit vor sich; die Betroffenen suchten höchstens durch flehentliche Bittschriften an den Kaiser oder an den Kurfürsten von Sachsen eine Milderung ihres Looses

[1] In ähnlicher Lage wie diese Herren befanden sich auch, seit Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm katholisch geworden war, dessen Brüder, denen ebenfalls nur für ihre Person Religionsfreiheit zugestanden wurde.

[2] Das Verhalten des Kaisers gegenüber diesen Vorgängen war, wie bei den Reichsstädten, auch in Bezug auf die Reichsritter eine Zeit lang schwankend; am 8. October 1628 und selbst noch am 19. October 1629 nahm er die Ritter gegen die Bischöfe in Schutz. Am 6. November 1630 jedoch erliess er eine endgiltige Entscheidung zu Gunsten der Bischöfe, wodurch ‚die Inhibition in Sachen der Reformation gänzlich wieder cassirt' und der Bischof von Bamberg ermächtigt wurde, ‚damit ferner zu verfahren'. (Abschrift im Dr. A. Rest. IX.)

zu erwirken.[1] Besonders günstig lagen für die Restitutionscommissäre die Verhältnisse in den nordischen Bisthümern und Erzbisthümern, namentlich in den Stiftern Bremen, Magdeburg und Halberstadt. Die evangelischen Inhaber derselben hatten nämlich im Bewusstsein ihrer unsicheren Stellung niemals gewagt, mit derselben Energie reformatorisch aufzutreten wie die weltlichen Fürsten, und die Restitutionscommissäre fanden daher in vielen Kirchen und Klöstern und sogar in den Domcapiteln selbst einen aus Katholicismus und Protestantismus seltsam gemischten Zwitterzustand vor, den man leicht zu einem vollständig katholischen umwandeln konnte.[2] Dazu kam, dass ein Theil dieser Stifter bei Beginn der Restitutionen gleichsam herrenlos war. Den mit Dänemark verbündeten Administrator Christian von Brandenburg hatten die kaiserlichen Truppen aus seinem Erzbisthume Magdeburg vertrieben; die Domherren hatten dann zwar in neuer Wahl den kursächsischen Prinzen August zu ihrem Oberhaupte erkoren, aber diese Wahl war vom Kaiser, der das Erzstift mit seinen Truppen besetzt hielt, nicht anerkannt worden, und der Prinz hatte denn auch seine Regierung in Magdeburg bis zur Erlassung des Edictes nicht wirklich angetreten.[3] Aehnlich war es in Bremen. Hier hatte der König von Dänemark den früheren Erzbischof, Herzog Johann Friedrich von Holstein, zu Gunsten seines Sohnes Friedrich zu verdrängen gesucht; durch die Niederlage Dänemarks

---

[1] Klopp erklärt die Leichtigkeit, mit der sich die Restitution im Stifte Bremen vollzog, auch durch die Milde, mit der man verfahren sei; der Reichshofrath Hye begründete sie jedoch nur durch die Ueberlegenheit der katholischen Truppen: Ein Widerstand sei nicht zu fürchten, sagt er, denn mit Ausnahme von Bremen selbst seien alle Städte und Festungen mit kaiserlicher Soldatesca besetzt (Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten 38). Klopp zeigt übrigens an dem Beispiele Osnabrücks selbst, welche energischen Mittel angewendet wurden, um jeden Widerspruch zu ersticken: 1800 Mann wurden dort in die Häuser der Bürger einquartirt und diesen auferlegt, auch den Sold für dieselben, monatlich 16.000 Thaler, zu zahlen.

[2] Diese Zwitterzustände schildert für die bremischen Klöster Klopp in den Forschungen zur deutschen Geschichte, S. 119; für die magdeburgischen unter Anderen K. A. Menzel II, S. 167.

[3] Nach Opel, Niedersächsischer Krieg II, S. 328, hatte übrigens Kursachsen den Domherren versprochen, dass Prinz August erst, wenn er 21 Jahre alt wäre, die Regierung antreten würde.

waren natürlich die Ansprüche des dänischen Prinzen so gut wie beseitigt, vom Kaiser aber wurde nun auch der frühere Erzbischof nicht mehr anerkannt, und da beinahe das ganze Erzbisthum von ligistischen Truppen besetzt war, so hatten auch hier die Katholischen schon vor der Erlassung des Restitutionsedictes die thatsächliche Regierung in Händen. In Halberstadt endlich waren die furchtsamen Domherren durch das Versprechen nachsichtiger Behandlung sogar dahin gebracht worden, dass sie selbst den kaiserlichen Prinzen Leopold Wilhelm zu ihrem Bischofe wählten,[1] und da auch die Stifter Osnabrück und Hildesheim bereits katholische Bischöfe hatten, so bestand die Aufgabe der Restitutionscommissäre in allen diesen Bisthümern und Erzbisthümern nur darin, die evangelischen Capitel und eine möglichst grosse Zahl von evangelisch gewordenen Kirchen und Klöstern in katholische umzuwandeln und so diejenigen Stifter, deren Stühle noch unbesetzt waren, für den Empfang des neuen Landesherrn vorzubereiten, was denn auch fast überall gelang.[2]

Nicht minder mühelos vollzog sich die Restitution in den Besitzungen des schwachen und durch sein Bündniss mit Dänemark arg compromittirten Herzogs Friedrich Ulrich von Braunschweig und in den braunschweigischen Landen überhaupt. Auch sie waren von den Truppen der Sieger besetzt, ein Theil derselben war sogar, zur Strafe für den Abfall, zu Gunsten des ligistischen Generals Tilly und Anderer confiscirt worden und die Restitutionscommissäre konnten daher in dem wehrlosen Lande schalten und walten, wie es ihnen gutdünkte.

---

[1] Dieses Versprechen liess in der Religionsfrage, was besonders zu bemerken ist, dem Kaiser vollkommen freie Hand. ‚Weil aber vor's dritte', hiess es darin, ‚was den punctum der Religion und was demselben anhängig, anlangt demnach wir uns dieser Zeit hierüber gegen erstgedachtem Capitull noch nicht eigentlich erklären mögen, als wollen wir uns hiernegst der Gebühr in Gnaden resolvieren, unterdessen aber niemanden wider den Religions- und Prophanfrieden beschweren lassen' (13. Juni 1628; Dr. A. 8093/273). Was A. Menzel, Majlath u. A. darüber sagen, ist also gegenstandslos.

[2] In den Stiftern Bremen und Magdeburg ist freilich die Umwandlung immer unvollkommen geblieben, weil es nicht gelang, auch die Hauptstädte zu bezwingen; in Magdeburg scheiterte sogar die versuchte Absetzung der Domherren (s. u.).

Anders war es bei jenen Ständen, welche entweder nicht unmittelbar von der katholischen Kriegsmacht bedroht waren, oder sich stark genug fühlten, um selbst dem Kaiser eine Zeit lang Widerstand leisten zu können: bei dem Herzoge von Würtemberg, dem Landgrafen Wilhelm von Hessen, dem Markgrafen von Ansbach, den Grafen von Lippe, von Hohenlohe, den Städten Frankfurt, Strassburg, Nürnberg u. a.[1] Vor Allem suchten diese Stände Zeit zu gewinnen, und was hätten sie auch Besseres thun können? Mochte man eine Wendung zum Besseren von einer Sinnesänderung des Kaisers oder von einem Umschlage des Kriegsglückes erhoffen, immer war es von Vortheil, wenn die Evangelischen im entscheidenden Zeitpunkte die geistlichen Güter noch besassen. Die erste Vorladung wurde daher unter allerlei Vorwänden unbeachtet gelassen: Krankheiten, Reisen, unaufschiebbare Geschäfte mussten zur Entschuldigung dienen.[2] Wenn dann bei der zweiten oder dritten Vorladung die evangelischen Bevollmächtigten sich doch einfanden, so forderten sie vor Allem von den kaiserlichen Commissären die Vorzeigung ihrer Vollmacht oder auch die Einsichtnahme in die Klageschrift der Gegenpartei; wurde dieselbe, wie häufig geschah, verweigert, so erklärten sie, in diesem Falle zu weiteren Verhandlungen nicht ermächtigt zu sein.[3] Mussten sie sich endlich demungeachtet in eine detail-

[1] Bei Beginn der Restitutionen waren besonders die süd- und mitteldeutschen evangelischen Stände im Vortheil, da die katholischen Truppen alle im Norden standen; später verlegte Waldstein seine Soldaten auch nach Süddeutschland, was man manchmal unerklärlich gefunden hat; nach dem Abte von Kempten war aber der Zweck kein anderer, als die ‚ungehorsamen Städte (und nicht blos die Städte) zum Gehorsam zu zwingen' (Bericht aus Kempten 3. Juni 1630; Dr. A., Rest. V, S. 94).

[2] Herzog Ludwig Friedrich, Administrator von Würtemberg entschuldigte sich auch damit, dass er ohne Zustimmung seiner Brüder keinen Schritt zum Nachtheil seines Mündels thun könne; in ähnlicher Weise redeten sich auch die Grafen von Hohenlohe, Stolberg u. A. auf ihre Stammesvettern aus. Graf Wolf Georg zu Stolberg half sich sogar mit der lügenhaften Behauptung, dass er die seine Klöster betreffenden Documente an Kursachsen geschickt habe, wofür er dann vom Kurfürsten einen Verweis erhielt (Dr. A., Rest. II).

[3] Die Verweigerung der Einsichtnahme wurde von Seite der Katholischen in Schweinfurt damit begründet, dass ‚die Commission das Schwert, sie zu juguliren, nicht aus den Händen geben könne'.

lirte Nachweisung ihrer Rechte einlassen, so beriefen sie sich trotz des Verbotes, und obgleich sie recht wohl wussten, dass es vergeblich sei, auf die eingetretene Verjährung des Besitzes,[1] auf die Uebernahme durch Erbschaft, Kauf, Tausch u. dgl., darauf, dass ein Process beim Kammergericht anhängig sei, dass man an den Kaiser appellirt habe oder noch appelliren wolle u. s. w. Man behauptete auch wohl, nicht glauben zu können, dass der Auftrag, den die Commission vorwies, der Wille des Kaisers sei, erklärte, eine Gesandtschaft an diesen schicken zu wollen, um seine wahre Willensmeinung zu erfahren, und erbat unterdessen Stillstand in den Executionen. Wenn die Commissäre darauf erwiderten, sie dürften nur über eine einzige Frage die Erörterung zulassen, nämlich darüber, ob die betreffenden Güter schon im Jahre 1552 im evangelischen Besitze gewesen seien oder nicht, so behauptete man frischweg das Erstere, verlangten aber die Commissäre den Beweis dafür, so antwortete man: der Kläger möge das Gegentheil beweisen, dann werde man ihm Rede stehen.

War endlich trotz aller Einwendungen das Urtheil erfolgt und erschienen die Commissäre oder deren Subdelegirte vor den Klostergebäuden, um sie in Empfang zu nehmen, so fanden sie gewöhnlich die Eingänge versperrt und verrammelt; der Besitzer war in den meisten Fällen abwesend, statt seiner erschien auf das Pochen der Commissäre irgend ein Diener oder Amtmann, welcher behauptete, er habe keine Vollmacht, die Commissäre einzulassen. Der würtembergische Vogt in Lorch setzte boshaft hinzu: ‚es sei jetzt nothwendig, die Thüren verwahrt zu halten, weil in jüngster Zeit die Gegend von Räuberbanden und allerlei Gesindel unsicher gemacht werde'.[2] Natürlich

[1] ‚Diejenigen', sagte Würtemberg, ‚welche etwa ein Recht auf die Klöster hätten, hätten sich durch ihr langes Stillschweigen und Stillsitzen dessen begeben und die Sache sei jetzt verjährt und verschlafen.' (Die Landschaft an die Kurfürsten, 11. Juli 1630; Dr. A., Rest. V, S. 181).

[2] Die Commissäre entfernten sich, indem sie sagten: In einigen Tagen kommen wir wieder: dann werden wir die Spiesse gebrauchen (Dr. A., Rest. V, S. 121). Gemüthlicher war der Abschied bei dem Stolbergischen Kloster Ilsenburg; die Aebte, welche durch ihre Croaten bereits ein Loch in den Kreuzgang hatten brechen lassen, erklärten, als der Graf selbst erschien, sie hätten keine Gewalt brauchen wollen, sondern seien nur zu einer freundschaftlichen Unterredung erschienen; der Graf, darauf

kehrten die Commissäre unter bewaffneter Bedeckung zurück, wobei sie, Würtemberg gegenüber jene Ausflucht des würtembergischen Hauptmanns gleichsam parodirend, versicherten: ‚sie hätten ebenfalls das Kriegsvolk nur mitgenommen, um gegen vagirende Soldaten sicher zu sein‘. Mit dem Erscheinen der Truppen war denn auch gewöhnlich der Widerstand zu Ende. Die Thüren freilich öffnete man trotzdem nicht, sondern liess es darauf ankommen, dass die Soldaten sie erbrachen; es sollte Jedermann sehen, dass die Evangelischen nur der Gewalt wichen.[1] Drangen dann die Mönche und Soldaten in das Innere des Gebäudes ein, so fanden sie es gewöhnlich leer, indem die Eigenthümer alle Lebensmittel, Einrichtungsstücke, Werthsachen und Schriften schon vorher bei Seite geschafft hatten. Auch erhob in Gegenwart der Eindringenden der Besitzer selbst oder sein Bevollmächtigter lauten Protest gegen die durch das Aufbrechen der Thüren verübte Gewaltthat; ja es geschah sogar, dass die evangelischen Inhaber nicht eher wichen, als bis die Soldaten auf Befehl der Commissäre Hand an sie legten und sie mit Gewalt hinausführten oder trugen.

Noch hartnäckiger war der Widerstand in den würtembergischen, zum Theil auch in den hessischen und Zweibrücken'schen Klöstern. Der Herzog von Würtemberg, der Landgraf Wilhelm von Hessen und Pfalzgraf Johann von Zweibrücken hatten nämlich sogar Bewaffnete in die bedrohten Klostergebäude gelegt, mit dem ausdrücklichen Befehle, selbst vor den kaiserlichen Truppen nicht zu weichen, es sei denn, dass die Uebermacht der Anrückenden jede Gegenwehr im Vorhinein als aussichtslos erkennen lasse.[2] Als daher die Commissäre, begleitet

eingehend, sagte: Es sei Schade, wenn die Aebte auf andere Manier zu ihm gekommen wären, so hätten sie mit einander ‚gute Räusche trinken können‘, worauf die Aebte lachend davonfuhren. Tags darauf wurde freilich das Kloster doch restituirt. (Dr. A., Rest. II.)

[1] Graf Wolf Georg zu Stolberg erzählt sogar, man habe bei der Einnahme von Ilsenburg seinen Gärtner mit der Pistole zu Boden gestossen, ihm selbst mit Säbel und Muskete gedroht u. s. w. Ueber den Verlauf der Restitution, insbesondere über das Aufbrechen der Thüren, liessen die Evangelischen gewöhnlich durch einen Notar ein Protokoll aufnehmen, um es dann ihren Beschwerdeschriften beizulegen.

[2] So befahl Wilhelm von Hessen seinem Amtmann in Reichenberg, auf die Ankunft der Commissäre in Kirdorf und Singhofen zu ‚lauern‘, den-

von 150 Soldaten, am 17. August 1629 vor dem würtembergischen Kloster S. Georg erschienen, mussten sie trotz ihrer verhältnissmässig starken Bedeckung unverrichteter Dinge wieder abziehen, da sie eine genügend zahlreiche protestantische Kriegsmacht sich gegenüber sahen und es nicht wagten, einen Kampf gegen dieselbe zu beginnen.[1] Der Versuch wurde auch keineswegs, wie man erwarten sollte, sogleich wiederholt; die entschlossene Abwehr von Seite Würtembergs hatte vielmehr zunächst nur die Folge, dass sich die Restitutionscommissäre die Verschleppungsversuche des Herzogs auch fernerhin mit einer ganz wunderbaren Geduld gefallen liessen. Aber so auffallend diese Milde erscheinen mag, sie war doch durch die Umstände geboten. Die Katholiken wünschten nämlich selbst nicht, dass der Einzug der neuen Besitzer in die geistlichen Güter durch Kampf und Blutvergiessen befleckt werde. Handelte es sich doch für sie keineswegs nur um den augenblicklichen Erfolg, sondern um die Erwerbung eines gesicherten, ruhigen Besitzes, wie man hoffte, nicht blos für Jahre und Jahrzehnte, sondern vielleicht sogar für Jahrhunderte; wenn man aber diesen erreichen wollte, so musste man sich wohl hüten, dass man die evangelischen Nachbarn nicht allzusehr erbittere, da diese nach dem Abzuge der katholischen Truppen — und irgend einmal mussten diese doch abziehen — schlimme Rache nehmen konnten.[2] Daraus erklärt sich auch die auffallende

---

selben mit der ‚Strafe‘ des Landgrafen zu drohen und ‚gegen Gewalt mit Zuziehung der Kriegsbediensteten auch Gewalt zu gebrauchen‘, aber behutsam und dann nicht, wenn die Feinde die Mehrheit hätten (Dr. A., Rest. IV; im October 1629).

[1] Bald darauf, am 25. Januar 1630, liess der Herzog von Würtemberg bei zwei Professoren der Tübinger Universität, dem Med. Dr. Matthäus Müller und Jur. Dr. Wilhelm Weidenbach, welche er im Verdachte hatte, dass sie den Restitutionscommissären Behelfe zukommen liessen, Hausdurchsuchungen vornehmen und, als sich sein Verdacht, wie es scheint, bestätigte, den einen von ihnen, Weidenbach, absetzen und gefangen nach Hohen-Urach bringen. Der Kaiser erliess deshalb am 12. März 1630 ein Pönalmandat gegen den Herzog (Dr. A., Rest. IV, S. 108).

[2] Charakteristisch für den Unterschied, den man zwischen mächtigeren und weniger mächtigen Ständen machte, ist auch der Rath der fränkischen Restitutionscommissäre, an dem Grafen von Hohenlohe ‚ein

Erscheinung, dass die Aebte, indem sie die Rückgabe der Klöster verlangten, es für nöthig hielten, in einem Athem sich wegen eben dieses Verlangens zu entschuldigen. Sie wollten es nicht Wort haben, dass die Klage beim Kaiser von ihnen ausgegangen (wahrscheinlich zum Theil aus diesem Grunde wurde auch die Vorweisung der Klageschriften verweigert), schoben Alles auf den kaiserlichen Befehl, dem sie nur ungern und mit Widerstreben gehorcht hätten, kurz erzeigten sich so freundschaftlich, als es sich nur immer mit der gewaltsamen Wegnahme von Hab' und Gut und Leuten vereinbaren liess.[1] Ganz dem entsprechend war auch die Klugheit und Vorsicht, welche die Commissäre gegenüber dem Herzoge von Würtemberg in Anwendung brachten; erst als sie sich überzeugten, dass auf eine friedliche Einnahme der Klöster unter keiner Bedingung zu hoffen sei, riefen sie nochmals die bewaffnete Macht zu Hilfe, wofür die Gefahr eines Krieges mit Frankreich den wünschenswerthen Vorwand gab; nun aber kamen die katholischen Truppen gleich mit solcher Uebermacht, dass an einen bewaffneten Widerstand nicht mehr zu denken war.[2] Im

---

Exempel zu statuiren'; das Schicksal dieses Kleinen, hofften sie, werde dann schon auch die Mächtigeren, welche man noch nicht anzugreifen wagte, einschüchtern (1630, ohne Tag; Abschrift im Dr. A., Rest. IV, S. 374 ff.).

[1] So that z. B. der Prior von Arnstein, als er die hessischen Pfarren Kirdorf und Singhofen, der Abt von Verden und Helmstädt, als er das anhaltische Kloster Nienburg in Anspruch nahm; der Letztere ,liess es an seinen Ort gestellt sein, aus welchen Ursachen der Kaiser die Decrete erlassen', klagte, dass ,gerade er vom Kaiser ausersehen worden sei, das Kloster in Besitz zu nehmen' u. s. w. (Dr. A., Rest. V.)

[2] Vor dem Kloster Maulbronn, das als eines der ersten restituirt wurde, erschienen nach der Angabe des Herzogs von Würtemberg eine Compagnie Kürassiere, 1000 Musketiere, 50 Pikeniere und 5 Wagen Munition; im Ganzen soll der kaiserliche Commissär Ossa 28 Compagnien oder nach einer späteren Angabe 8000 Mann mit sich gebracht haben. (Dr. A., Rest. V.) Dass der Krieg mit Frankreich nur Vorwand, die Durchführung der Restitutionen und die Brechung des denselben von Würtemberg u. A. entgegengesetzten Widerstandes der wahre Zweck der Truppenanhäufungen war, welche im Sommer 1630 in Süddeutschland stattfanden, sagt Waldstein ziemlich deutlich: ,Man begehrt', äussert er einmal, ,dass ich eine Diversion in Frankreich soll machen, das kann zwar nit sein, aber man spargier nur, dass ich hinziehn werde' und ein andermal: ,Ich sag', ich thu' es wegen der Franzosen, aber ich thu' es

Sommer und Herbste des Jahres 1630 wurde denn auch eines der würtembergischen Klöster nach dem andern eingenommen, ohne dass der Herzog etwas dagegen zu thun wagte; er stellte, wie er dem Kaiser schrieb, alles Weitere ‚Gott und der Zeit anheim‘.[1] Unmittelbar nach der Restitution versammelten die Commissäre die zu den Klöstern gehörigen Bauern, umringten sie mit den mitgebrachten Soldaten und legten ihnen so die Frage vor, ob sie dem neuen Inhaber des Klosters huldigen wollten. Diese, nothgedrungen, sagten: Ja! baten aber zugleich, sie bei der evangelischen Religionsübung zu lassen, da ihnen die katholische ‚zu ungewohnt sei‘. Ihre Bitte blieb jedoch unbeachtet. Die Commissäre entfernten vielmehr sogleich in allen Dörfern die evangelischen Seelsorger und Lehrer und setzten auch den Inwohnern selbst einen Termin, bis zu welchem sie sich bekehren sollten.[2] Natürlich protestirten die würtembergischen Beamten sowohl gegen die Huldigung, als auch gegen die darauf folgende Gegenreformation, aber vergeblich; ja die Commissäre duldeten es sogar nicht einmal, dass der Protest in Gegenwart der zur Huldigung versammelten Unterthanen vorgebracht wurde, weil sie mit Grund fürchteten, dass eine solche Scene zu Widersetzlichkeiten unter den evangelisch gesinnten Klosterleuten führen könnte. Als daher der würtembergische Obervogt in Maulbronn hartnäckig darauf bestand, bei der Huldigung erscheinen zu wollen, so halfen sich die Commissäre dadurch, dass sie denselben im Kloster, wo er sich gerade befand, so lange durch Soldaten festhalten liessen, bis die Huldigung, welche gleichzeitig, entgegen dem Herkommen, unter freiem Himmel stattfand, vorüber war.

---

wegen vieler schädlicher Praktiken, so hin und wieder in Reich geführt werden.‘ Ich sehe nicht, warum man diesem Zeugniss nicht Glauben schenken sollte (vgl. dagegen Heyne, Kurfürstentag S. 50).

[1] Der Kaiser sah in diesen Worten eine Drohung und tadelte sie; gegen Kurbrandenburg sprach sich der Herzog noch deutlicher aus (28. August 1630): ‚Man hat lautere Gewalt angewendet,‘ sagte er, ‚und dieser gewaltthätigen Occupation mit gleicher Gewalt entgegenzukommen, ist für diesmal nicht in Unsern Mächten‘ (Dr. A., Rest. V, S. 303 ff.).

[2] Die Gegenreformation bei den Klosterunterthanen erfolgte ausser bei den würtembergischen Klöstern auch bei dem Kloster Hornbach, welches dem Pfalzgrafen Johann von Zweibrücken gehört hatte, bei den vormals Oettingen'schen Klöstern: Christgarten, Zimmern u. A. (Dr. A., Rest. XVI.)

Aber auch damit war der Widerstand, welchen die herzogliche Regierung in Würtemberg den Restitutionen entgegensetzte, noch nicht zu Ende. Zunächst hinderte sie, so viel sie nur konnte, die Gegenreformation bei den Klosterunterthanen; mit Waffengewalt wurden die katholischen Pfarrer wieder verjagt und die evangelischen zurückgeführt, worauf natürlich auch die Unterthanen, soweit sie sich überhaupt bekehrt hatten, das evangelische Bekenntniss wieder annahmen. Die Restitutionscommissäre mussten neuerdings Kriegsvolk herbeiziehen, um den katholischen Seelsorgern ihre Pfarren zurückzuerobern. Gegen die Aebte selbst aber, welche nun die restituirten Klöster innehatten, machte der Herzog den vollen Umfang seiner landesfürstlichen Rechte geltend. Er verlangte von ihnen nicht blos die Entrichtung der Landessteuern, wie dieselben von ihren evangelischen Vorgängern geleistet worden waren, sondern auch den Unterhalt für einen Theil der würtembergischen Beamten, die Lieferung der ‚Reiswagen', Jagdhunde u. s. w. Bei manchen Orden sollen sich diese Forderungen so hoch belaufen haben, dass dadurch der Nutzen der Restitution für den betreffenden Orden ganz illusorisch wurde; unter Anderem soll der Herzog von dem Kloster Lebenhausen wöchentlich 531 fl. 30 kr., also jährlich 27.638 fl. für den Unterhalt der kaiserlichen Truppen, ferner 12.099 fl. zur Tilgung der herzoglichen Schulden, endlich 12.000 fl. für die Jägerei, zusammen 51.737 fl. gefordert haben.[1] Diese Art, die Schäden der Restitutionen wieder wettzumachen, erwies sich auch als erfolgreich. Die Aebte, welche trotz der durch das Restitutionsedict ihnen zugewendeten Vortheile von Neuem als Kläger auftreten mussten, fanden selbst bei ihren

---

[1] Würtemberg behauptete natürlich, die Gegenreformation sei gegen den Willen des Kaisers erfolgt, worauf die Commissäre erwiderten, es sei nicht wahr, ‚dass es des Kaisers Wille sei, dass die Unterthanen die evangelische Religion annehmen und die katholische meiden sollten'. Die Commissäre klagten auch, dass die Unterthanen verleitet würden, dem Administrator den Gehorsam aufzusagen und gegen die Commissäre spöttische Reden zu führen; ja in dem Schreiben vom 2. December 1630 behaupteten sie sogar, die Unterthanen seien durch Drohungen zum evangelischen Gottesdienst gezwungen worden, was aber nicht recht wahrscheinlich ist. (Würtemberg an Kursachsen, 7. November und 15. December 1630; die Restitutionscommissäre an Würtemberg, 22. November 1630; Dr. A., Rest. VI, S. 121, 240, 243).

Glaubensgenossen nicht überall mehr so geneigtes Gehör wie das erste Mal; insbesondere die katholischen Kurfürsten und Fürsten konnten nicht umhin, sich zu erinnern, dass auf der landesfürstlichen Hoheit, welche nun in Würtemberg angefochten wurde, auch ihre eigene Macht und Autorität beruhe, und sie legten daher sogar für den Herzog von Würtemberg, der trotz der Verschiedenheit der Religion doch immerhin ihr Standesgenosse war, beim Kaiser gegen die Aebte Fürsprache ein. Auf jeden Fall stand dem Vorgehen des Herzogs für die nächste Zeit kein erhebliches Hinderniss im Wege.[1]

Aber es geschah auch, dass die Mönche, welche die Restitution begehrten, ganz unverrichteter Sache abziehen mussten. In einigen Fällen waren nämlich die Ordensleute so ungeduldig, dass sie den Spruch der Commissäre gar nicht abwarten mochten, oder es kam wohl auch vor, dass selbst nach dem Wortlaute des Restitutionsedictes die Ansprüche der Orden so wenig begründet waren, dass sie selbst keine ihnen günstige Entscheidung der Commission zu hoffen wagten; trotzdem suchten sie sich, da sie der Meinung waren, die Evangelischen würden, eingeschüchtert durch die Erlassung des Edictes und die Nähe kaiserlicher oder ligistischer Truppen, keinen Widerstand wagen, in den Besitz der betreffenden Gebäude und Güter zu setzen. Dabei aber mussten sie sich überzeugen, dass sie den Muth und die Widerstandskraft der Evangelischen denn doch etwas zu gering angeschlagen hatten. So erschienen vor dem Kloster

[1] Ueber die Frage, wie weit die landesfürstlichen Rechte Würtembergs gegenüber den restituirten Klöstern reichten, beziehungsweise, ob Würtemberg überhaupt solche Rechte besitze, entspann sich ein heftiger Federkrieg. Die Orden beriefen sich unter Anderm darauf, dass die Geistlichkeit ursprünglich überhaupt von der landesfürstlichen Hoheit befreit gewesen sei oder dass mindestens diese Befreiung gewissen Orden, z. B. dem der Cistercienser, zukomme, dann aber auch auf das Interim, welches von Würtemberg angenommen worden sei u. a. m. (Siehe Londorp IV, S. 238.) Aehnlich lagen die Dinge bei dem Grafen von Schaumburg, der nach erfolgter Restitution wenigstens das Recht, den neuen Propst für das Kloster zu ernennen, in Anspruch nahm, ferner bei der Abtei Hersfeld, auf welche das Haus Hessen auch nach der Restitution gewisse vertragsmässige Schutzrechte geltend machen konnte, welche allerdings nach der Ansicht des Abtes von Fulda durch Furcht und Gewalt abgepresst und darum null und nichtig waren.

St. Michael in Lüneburg im Juli 1629 drei Aebte, um es in Besitz zu nehmen, aber ohne eine kaiserliche Ermächtigung vorweisen zu können; nach einigem Hin- und Herreden zogen sie jedoch, im Bewusstsein ihres Unrechtes, wieder ab. Der Kaiser tadelte in einem eigenen Decrete vom 20. August desselben Jahres diese Eigenmächtigkeit.[1] Aehnliche Versuche machten die Barfüsser in Heilbronn und in der unter kursächsischem Schutze stehenden Reichsstadt Mühlhausen;[2] der Rath von Mühlhausen stellte aber dem Quardian vor, dass seine Mönche unter Lutheranern sich kaum durch Betteln würden erhalten können und da der Quardian (er war, wie er selbst sagte, nur auf der Durchreise) nicht einmal die Documente bei sich hatte, auf welche der Orden seine Ansprüche gründete, so blieb auch dieser Versuch ohne Folgen; nicht einmal die Besichtigung der Klostergebäude wurde vom Rathe zugestanden. In dem zum braunschweigischen Fürstenthum Grubenhagen gehörigen ‚Vorwerk' Pölde erschienen die Mönche sogar in Begleitung von Soldaten, welche ihnen, wie sich später herausstellte, von einem Friedländischen Obersten zum Schutze ihrer Person beigegeben worden waren; der braunschweigische Amtmann nöthigte aber demungeachtet, und ohne dass die Soldaten sich ins Mittel legten, die Mönche, das Gebäude wieder zu verlassen.[3] Der merkwürdigste dieser Fälle aber ereignete sich in Geismar, wo am 2. Februar 1630 zwei Franciscaner, ebenfalls begleitet von Soldaten, sich in den Besitz des Armenhauses setzten und einige Tage darin behaupteten. Landgraf Wilhelm von Hessen, dem Geismar gehörte, liess deshalb den Capitän, welcher die Soldaten befehligte, zur Rede stellen. Dieser erklärte, er sei da, um die Mönche zu schützen; was diese sonst gethan hätten, gehe ihn nichts an; wenn dieselben übrigens gutwillig aus dem Armenhause weichen wollten, so sei es ihm recht; zwingen lasse er sie jedoch nicht. Nach vielem Parlamentiren brachte man aber doch den Hauptmann so weit, dass er versprach, die

[1] Dr. A., Rest. III.

[2] Dr. A., Rest. V.

[3] Auch in diesem Falle sollen die Mönche behauptet haben, die Commission beziehe sich auf die Restitution aller Klöster, einerlei, wann sie eingezogen wurden (Christian von Braunschweig an Kursachsen, 24. December 1629; Dr. A., Rest. IV).

Austreibung der Mönche geschehen zu lassen, wenn man ihnen nur sonst kein Leid zufüge. Die Hessischen stiegen darauf trotz der verschlossenen Thüren durch ein Loch wieder in das Armenhaus und trugen die gerade anwesenden drei Mönche, indem sie dieselben bei den Armen und Beinen fassten, mit ‚ziemlicher Bescheidenheit' wieder hinaus, ohne dass die Soldaten es hinderten.[1]

Und selbst die kaiserlichen Commissäre erreichten nicht immer ihren Zweck. In Strassburg, wo man wegen der Nähe Frankreichs keine Gewalt brauchen wollte, blieben alle Ueberredungskünste ebenso erfolglos wie die Drohungen und Befehle des Kaisers. Die Commissäre wurden von der Stadt höflich aufgenommen, vortrefflich bewirthet, aber unverrichteter Dinge wieder entlassen.[2] Ebensowenig wagte man einen Angriff auf die Stadt Bremen. Nach dem Berichte des Restitutionscommissärs Hye soll zwar Tilly einmal gesagt haben, die Stadt sei wie ein Beutel, den er zuziehen könne, wann er wolle; rundum waren hienach Schanzen errichtet, die Wesermündung bei Vegesack abgesperrt; die Eroberung schien sogar ohne Blutvergiessen möglich.[3] Auch Wallenstein muss so gedacht haben, weil er Tilly eifrig zum Angriff drängte. Später aber überwog doch die Furcht, die calvinisch gesinnten Bürger der Stadt könnten das Wort ihres Syndicus: die Stadt werde sich eher den Holländern übergeben, als dem Restitutionsedicte unterwerfen, zur Wahrheit machen. Die kaiserlichen Befehle blieben in Folge dessen natürlich auch in Bremen unausgeführt. Noch schlimmer war es mit Magdeburg, welches, nachdem dort das einzige Liebfrauenkloster restituirt war, der Fortsetzung der Restitutionen sogar bewaffneten Widerstand entgegensetzte. Vergebens

---

[1] Die schliessliche Nachgiebigkeit des Hauptmanns dürfte wohl auch durch die Ueberlegenheit des hessischen Kriegsvolkes, obgleich Wilhelm von Hessen in seinem Berichte an Kursachsen (19. Februar 1630) nichts davon erwähnt, herbeigeführt worden sein (Dr. A., Rest. IV).

[2] In der Schlusserklärung der Subdelegirten vom 16. Februar 1629 mischte sich denn auch die Klage über die Unnachgiebigkeit der Stadt in seltsamer Weise mit dem Danke für die Bewirthung; der Stadt soll letztere 2000 Gulden gekostet haben (Dr. A. 8093/243).

[3] Gutachten Hye's im Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten S. 38; Klopp, Forschungen S. 117.

erschöpfte Waldstein einige Monate lang seine Belagerungskunst gegen die unbotmässige Stadt; nur nächtlicher Weile und heimlich konnte nachher der kaiserliche Commissär Hämmerle das Restitutionsedict an die Kirchthüren anschlagen lassen.[1] Bekannt ist, dass die Stadt zuletzt durch Tilly doch eingenommen wurde, aber da zugleich jener furchtbare Brand ausbrach, durch welchen der Name Magdeburgs eine so traurige Berühmtheit erhalten sollte, so hätte von einer Durchführung des Restitutionsedictes in der Stadt auch dann kaum die Rede sein können, wenn der weitere Gang der Kriegsereignisse ein den Katholiken günstiger gewesen wäre.

Solche vereinzelte Misserfolge vermochten indessen das Ergebniss der Restitutionen im Grossen und Ganzen nicht zu beeinträchtigen. Im Herbste des Jahres 1631 waren in den Händen der Katholischen: 2 Erzbisthümer (Bremen und Magdeburg), 5 Bisthümer (Werden, Minden, Halberstadt, Hildesheim und Osnabrück), die reichsunmittelbaren Abteien Herford und Hersfeld, dann nahezu 150 Kirchen und Klöster und gegen 200 Pfarreien in bis dahin evangelischen Dörfern und Städten.[2] Für die nächste Zukunft hoffte man dieser Beute noch hinzufügen zu können: 11 reichsunmittelbare Stifter (Havelberg,

---

[1] Waldstein forderte bekanntlich, dass die Stadt Truppen aufnehme, offenbar zu dem Zwecke, um, wie er es ja auch ausgesprochen hat, die Stadt vollständig dem neuen Erzbischof zu unterwerfen; die Belagerung dauerte von Mitte März bis 21. September 1629, an welchem Tage Waldstein gegen ein Lösegeld von drei Tonnen Goldes wieder abzog. Die nächtliche Anschlagung des Mandates geschah am 6. Juli 1630; wenige Wochen später erfolgte die Rückkehr des Administrators Christian Wilhelm und damit die offene Empörung gegen den Kaiser.

[2] Im Ganzen handelte es sich also um den Besitz von mehr als fünfhundert geistlichen Gütern, von denen nach dem oft citirten Verzeichnisse des Reichshofrathes Hye ungefähr hundertzwanzig dem niedersächsischen Kreise angehörten. Hurter X, S. 63 bemerkt, dass die Commissäre im niedersächsischen und westphälischen Kreise am eifrigsten waren, die anderen hätten dagegen von Wien aus angespornt werden müssen; das Verfahren gegen Würtemberg und die fränkischen Stände zeigt indess, dass die schwäbischen und fränkischen Commissäre an Eifer hinter ihren Collegen keineswegs zurückblieben. Wenn Anfangs ein Unterschied in den Erfolgen bemerkbar ist, so rührt er davon her, weil den süddeutschen Commissären nicht sogleich dieselbe Truppenmenge zu Gebote stand wie den norddeutschen.

Brandenburg, Camin, Lübeck, Ratzeburg, Lebus, Merseburg, Naumburg, Meissen, Gandersheim und Quedlinburg) und ungefähr 180 mittelbare Kirchen und Klöster, wegen deren grösstentheils bereits die Klage eingebracht war. Von den evangelischen Ständen erlitten, wenn man von den Restitutionen in den Hochstiftern absieht, die grössten Verluste der Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel und der von Würtemberg; der Letztere hatte 22 Klöster und Kirchen wirklich eingebüsst und war noch mit dem Verluste von mindestens 14 anderen bedroht; bei dem Ersteren bestand der gewisse Verlust, wenn man die im Stift Hildesheim gelegenen abrechnet, aus 31, der noch drohende aus 35 ehemals geistlichen Gütern.

IV. Der Streit um die restituirten Güter unter den Katholiken selbst.

Wenn die Katholiken den Gewinn überschauten, den ihnen das Restitutionsedict schon eingebracht, und wenn sie im Geiste dazu noch denjenigen fügten, den sie für eine nicht allzu ferne Zukunft zuversichtlich erwarteten, so mochte sie ein Gefühl stolzer Freude und lebhafter Befriedigung erfüllen. Aber es gab denn doch auch wieder Umstände, welche diese Gefühle bedeutend herabstimmten, und nicht der letzte davon war der Streit, welcher unter den Katholiken selbst um den Besitz der restituirten Güter entstanden war.

Man hätte freilich meinen sollen, dass ein solcher Streit schon durch den Begriff der Restitution ausgeschlossen sei; und in der That, wenn es sich einfach um die Wiedereinsetzung vertriebener Katholiken in ihr Eigenthum gehandelt hätte, so wäre in keinem Falle ein Zweifel gewesen, wem jedes einzelne Gut zuzufallen habe. Aber eine Restitution, eine Zurückgabe war das Verfahren in der Hauptsache nur dann, wenn man die katholische Kirche in ihrer Gesammtheit als den beschädigten Theil betrachtete; im Uebrigen konnte man nur selten sagen, dass derjenige, welcher jetzt den Vortheil aus den Restitutionen erhalten sollte, derselbe sei mit jenem, welcher einst den Verlust erlitten.[1] Dass dies bei den Bisthümern und Erzbisthümern

[1] Dieser Gesichtspunkt wurde auch von den Protestanten oft hervorgehoben, um ihr Recht auf die in Anspruch genommenen Güter darzu-

nicht der Fall war, deren letzte katholische Inhaber schon mehrere Menschenalter im Schoosse der Erde ruhten, leuchtet von selbst ein. Aber auch bei den Klöstern war es nicht viel anders. Zwar, dass der Abt und die Ordensbrüder, welche ursprünglich verkürzt worden waren, ebenfalls in keinem einzigen Falle mehr lebten, mochte nicht allzu hoch angeschlagen werden; man konnte ja die Klöster immerhin wenigstens demselben Orden einräumen, der sie auch früher besessen hatte. Aber die Zeit, welche seit dem Verluste der im evangelischen Gebiete gelegenen Klöster verflossen war, war auch an den Orden selbst nicht spurlos vorübergegangen; einzelne, früher weit verbreitete und angesehene Orden, insbesondere der der Benedictiner und der der Cistercienser, waren in ihrer Mitgliederzahl so herabgekommen, dass sie kaum die ihnen noch übrig gebliebenen Klöster entsprechend besetzen konnten.[1] Nun waren aber die restituirten Klöster gerade meist Benedictiner- und Cistercienserklöster, und auf diese beiden Orden strömte also plötzlich ein Reichthum ein, zu dessen Bewältigung sie nach keiner Richtung hin befähigt waren. Am kaiserlichen Hofe hatte man dies übrigens vorhergesehen und die Restitutionscommissäre demgemäss beauftragt, die Klöster nur dann den betreffenden Orden zu übergeben, wenn dieselben sich im Stande zeigten, sogleich die für den Gottesdienst und für die Verwaltung erforderliche Anzahl von Mönchen in das Kloster zu senden; wo dies nicht der Fall war, sollten die Commissäre die Klöster in eigener Verwaltung behalten.[2]

---

thun; nur der, meinten sie, sei zur Klage berechtigt, dem einst das betreffende Gut wirklich gehört habe; wo dieser nicht selbst klage, sei kein Anderer berechtigt, es statt seiner zu thun.

[1] Der Priestermangel erwies sich überhaupt wie zur Zeit des Interims, als das grösste Hinderniss einer umfassenden Gegenreformation in Niederdeutschland; auch der Bischof von Osnabrück klagte darüber (Klopp, Forschungen S. 103).

[2] Nach dem Verzeichnisse Hye's wurden in Braunschweig und in den Stiftern Bremen und Hildesheim allein 21 Klöster in Verwaltung genommen oder anderen Orden, als sie ursprünglich gehört hatten, zugewiesen. Die Instruction der Restitutionscommissäre schrieb eigentlich vor, dass die Klöster, für welche sich keine Bewerber fanden, vorläufig dem Bischofe der betreffenden Diöcese (ordinarius loci) übergeben werden sollten; da aber in Norddeutschland die Bisthümer grösstentheils noch

Indess damit war die Sache nur vorläufig erledigt; die Frage, wer endgiltig der Besitzer sein sollte, war noch offen und erregte einen Kampf, der ebenso merkwürdig ist durch die grosse Zahl der streitenden Parteien, als durch die Heftigkeit, mit der er geführt wurde. Die erste Partei, welche in Betracht kam, waren natürlich die alten Orden selbst: wenn sie auch nicht genug Mönche für die restituirten Klöster besassen, so hätten sie sich doch, wie natürlich, die vermehrten Einnahmen gern gefallen lassen. Die Aebte waren auch bereit, in jedes der neu erworbenen Klöster zwei oder drei Mönche aus den alten Klöstern zu schicken [1] oder die Verwaltung mehrerer benachbarter Klöster für die nächste Zeit zu vereinigen; später, hoffte man, würde mit dem wiedererworbenen Reichthum auch die frühere Mitgliederzahl sich einstellen. Als den einflussreichsten Vertreter dieser Ansprüche darf man den Abt von Kremsmünster ansehen, welcher selbst ein Benedictiner und zugleich Mitglied des kaiserlichen Geheimrathes war.[2]

Bei den anderen kaiserlichen Räthen jedoch stiessen die Wünsche der alten Orden auf den denkbar stärksten Widerspruch: ‚Nicht darum,' sagte der schon genannte Reichshofrath Hye, ‚habe man die geistlichen Güter zurückerobert, um faulen Mönchen den Bauch damit zu stopfen.' [3] Merkwürdig aber war der Rath, den Hye selbst in Bezug auf die herrenlos gewordenen Klöster ertheilte. Darnach sollte der Kaiser die Klöster, für welche nicht ungefähr 30—40 Mönche vorhanden wären, überhaupt nicht herausgeben, wenigstens für die nächsten zwölf Jahre nicht;[4] er sollte vielmehr, wie es der Kurfürst Maximilian von

keine katholischen Oberhirten hatten, so behielten sie dort die Restitutionscommissäre selbst in Verwaltung. Uebrigens war der ‚ordinarius loci' in vielen Fällen selbst Mitglied der Commission.

[1] Nach Hye geschah es wirklich, dass in ‚vornehme Abteien nur ein oder höchstens zwei und das schlechte Brüder geschickt wurden'.

[2] Nach Gfrörer, Gustav Adolf II, 13, S. 479 hielten die Benedictiner im Jahre 1630 eine Ordensversammlung in Regensburg, um ein ‚allgemeines deutsches Haupt' zu wählen, welches ihre Rechte in Rom und Wien vertheidigen sollte.

[3] In dem Gutachten Hye's im Wiener Staatsarchiv Kriegsacten 38 heisst es etwas weniger grob: ‚um Mönche zu erhalten, die ohnehin in ihren eigenen Klöstern genug zu leben haben'.

[4] In den Notaten eines Ungenannten über eine Unterredung mit Waldstein heisst es: ‚für 5 Jahre'.

Bayern bei den oberpfälzischen Klöstern gethan hatte, die Einkünfte derselben sequestriren und sie zur Erhaltung des kaiserlichen Heeres, welches ja nicht blos die Interessen des Kaisers, sondern auch die der katholischen Kirche vertheidige, zum Theile auch zum Wiederaufbau von Kirchen, Gründung von Priesterseminarien und anderen ‚frommen Zwecken' verwenden.[1] Aber selbst diejenigen Klöster, welche wirklich den Mönchen ausgefolgt wurden, sollten für den Kaiser nicht ohne Ertrag bleiben; die betreffenden Aebte konnten nämlich nach Hye's Ansicht ihre ‚Dankbarkeit' nicht besser bezeugen, als indem sie entweder einen angemessenen Betrag aus den Klostereinkünften an die kaiserliche Kriegscasse ablieferten, oder einen Theil der kaiserlichen Schulden, die ja ebenfalls nur um der Vertheidigung des Katholicismus willen gemacht worden seien, zur Bezahlung auf sich nahmen; so erhalte der Kaiser, wie billig, eine Entschädigung für die Kosten, welche ihm die Restitution der Klöster verursacht habe, den Aebten aber bleibe auch nach Abzug des an den Kaiser zu liefernden Antheils noch immer eine ausreichende Vermehrung der Einkünfte übrig. Und um endlich bei dieser finanziellen Ausbeutung des Restitutionswerkes ja keinen Leistungsfähigen zu übergehen, so wurde vorgeschlagen, auch die kaiserliche Begnadigung für die evangelischen Capitularen, Stiftsherren und Pfründenbesitzer überhaupt nicht umsonst zu gewähren; auch sie sollten, wenn sie — selbstverständlich nach vorausgegangener Bekehrung zum Katholicismus — in ihren bisherigen Pfründen bestätigt wurden, ‚aus Dankbarkeit' eine Abgabe an den Kaiser entrichten.[2]

---

[1] Auch mit den Einkünften der Decanate, Scholasterien und anderer Stellen, welche nicht sogleich besetzt werden könnten, sollte das Gleiche geschehen. Die Genehmigung des Papstes hoffte Hye dafür um so leichter zu erhalten, da dieselbe ja auch für die pfälzischen Klöster, ‚wo es nicht so nothwendig war', ertheilt worden sei. Als Zwecke, wozu die Einkünfte verwendet werden könnten, nennt Hye: die Erbauung eines Hauses für den deutschen Orden in Ungarn, Anschaffung von Kirchenornaten u. s. w.; in den Notaten eines Ungenannten (s. u.) folgt auf sieben religiöse Zwecke als achter: für die Kriegskosten, in Wirklichkeit wird er wohl als erster gemeint sein.

[2] Der Reichshofrath, welcher Hye's Meinung zu der seinigen machte, wies auch ‚auf die Verpflichtungen hin, welche die Geistlichen gegen den Kaiser in derlei Nothfällen immer gehabt hätten'.

Man erkennt leicht in diesen Vorschlägen den Geist Waldstein's, welcher eine ähnliche Ausnützung der geistlichen Einkünfte schon vor der Erlassung des Restitutionsedictes empfohlen und in den Stiftern Magdeburg und Halberstadt auch wirklich durchgeführt hatte, und in der That finden wir, dass Waldstein mit den Vorschlägen Hye's durchaus einverstanden war; aber auch der Erzherzog Leopold, Bruder des Kaisers, und bis zu einem gewissen Grade selbst der kaiserliche Beichtvater Lämmermann, billigte dieselben, die letzteren Beiden freilich mit dem Zusatze, dass für eine solche Verwendung die Zustimmung des Papstes eingeholt werden müsse.[1] Man wartete jedoch nicht, bis diese Bestätigung eintraf: schon vorher wurde dem Abt von St. Blasien das würtembergische Kloster Lorch, dem von Roth das Kloster Adelsberg, dem Prälaten von Lützel das Kloster Maulbronn zugewiesen, sämmtlich mit der Bedingung der Uebernahme eines Theiles der kaiserlichen Schulden.[2] Auch das vormals anhaltische Kloster Walkenried fand eine ähnliche Verwendung; es wurde nämlich dem Abte von Werden und Helmstädt verliehen, und zwar ‚zur Belohnung für seine dem Kaiser geleisteten treuen Dienste und zur Entschädigung für die von ihm als Restitutionscommissär gemachten Auslagen‘.

Es war jedoch vorauszusehen, dass auch dieses Vorgehen des Reichshofrathes auf erbitterte Gegnerschaft stossen würde,

---

[1] Hye's Gutachten im Wiener Staatsarchiv Kriegsacten 38 (1630); das des Erzherzogs Leopold wird angeführt in dem Gutachten des Reichshofrathes über das Begehren des Bischofs von Augsburg, Lorch betreffend (Wiener Kriegsarchiv b/3b); das Waldstein's in den Notaten eines Ungenannten über eine Unterredung mit dem ‚dux Megapolitanus‘ (26. December 1629? Wiener Staatsarchiv); das Lamormain's bei Majlath III, S. 8, 47, 177.

[2] Eigentlich waren es Beträge, welche die Aebte selbst dem Kaiser oder vielmehr der vorderösterreichischen Regierung (daher auch die Betheiligung des Erzherzogs Leopold) vorgestreckt hatten und auf welche sie gegen Uebergabe der Klöster verzichteten. Nach der Angabe des Erzherzogs waren sie so bedeutend, dass alle Gefälle und hypothecirten Güter der vorderösterreichischen Kammer hätten entzogen werden müssen, um diese Gläubiger zu befriedigen; das Theatrum Europ. II, S. 376 spricht von 2000—3000 Reichsthalern für jedes Kloster und fügt hinzu, dass später die Aebte gern die Klöster wieder zurückgegeben hätten, wenn sie nur auch ihr Geld wieder hätten zurückerhalten können.

und zwar nicht so sehr bei den alten Orden, deren Wünsche ja doch zum Theile befriedigt wurden, als vielmehr bei den der Liga angehörenden, dem Kaiser ohnehin nicht sehr freundlich gestimmten Bischöfen, bei den Jesuiten, dem päpstlichen Nuntius, den strenggesinnten Geistlichen überhaupt. Namentlich der Bischof von Augsburg, in dessen Diöcese auch das Kloster Lorch gehörte, war entrüstet darüber, dass der Kaiser mit den restituirten geistlichen Gütern sich selbst bereichern wolle; Simonie sei es, sagte er, wenn der Reichshofrath sich herausnehme, Klöster und Pfründen gegen Geldgeschenke zu verleihen; Unrecht sei es gewesen, die Evangelischen aus ihrem Besitze zu vertreiben, wenn derselbe nun doch nicht seiner kirchlichen Bestimmung zurückgegeben, sondern einem anderen, mindestens ebenso unrechtmässigen Besitzer ausgefolgt werden sollte.[1]

Aber wenn man den Reichshofrath so bitter tadelte, übernahm man zugleich die Verpflichtung, eine andere Verwendungsweise der restituirten Güter vorzuschlagen, welche dem ursprünglichen Zwecke der frommen Stiftungen besser entsprach; eine solche glaubte man auch wirklich gefunden zu haben: sie bestand in der Umwandlung der leerstehenden Klöster in Schulen und Collegien der Jesuiten. Was den alten Orden abging, besass dieser neue Orden in vollem Masse; nicht blos die zur Besetzung der Klöster erforderliche Mitgliederzahl konnte er aufbringen, sondern es war auch nicht zu zweifeln, dass diese Klöster unter seiner Verwaltung eine erfolgreiche Missionsthätigkeit entfalten würden, was bei den alten Orden durchaus nicht ebenso gewiss war. Nur eines fehlte den Jesuiten: ein Rechtstitel, kraft dessen gerade ihr Orden und nicht irgend ein anderer berufen war, die Erbschaft der Benedictiner und Cistercienser anzutreten; man musste vielmehr, wenn man gerecht sein wollte, sagen, dass der Begriff der Restitution die Verleihung der geistlichen Güter an einen andern Orden, als

[1] In Bezug auf Lorch rügte der Bischof von Augsburg besonders auch, dass es einem Abt verliehen wurde, welcher nicht derselben Diöcese angehörte. Erzherzog Leopold seinerseits bezeichnete den Vorwurf der Simonie als einen ‚ungereimten‘ und warf den Bischöfen, denen zu Liebe ja das Restitutionsedict erlassen worden sei, Undankbarkeit vor: ‚Die Ordinarien,‘ sagte er, ‚sollten mehr Dankbarkeit erzeigen, als Ihrer K. Majestät Gewalt und Willen zu disputiren oder in Zweifel zu ziehn‘.

derjenige war, der sie ursprünglich innegehabt, ebenso ausschliesse wie die Einziehung für den Kaiser, und dass die Evangelischen allen Grund hätten, sich zu beklagen, wenn ihnen statt der friedliebenden Benedictiner, zu deren Aufnahme sie sich allenfalls verpflichtet glaubten, der streitbare und von ihnen nicht mit Unrecht gefürchtete und gehasste Jesuitenorden ins Land gesetzt wurde.[1]

Aber die Jesuiten suchten sich den ihnen fehlenden Rechtstitel zu verschaffen, zunächst dadurch, dass sie die alten Orden selbst um die Abtretung der betreffenden Klöster angingen; da die Zahl der restituirten Klöster, insbesondere der Nonnenklöster für die Verhältnisse der Benedictiner und Cistercienser wirklich viel zu gross war, so schien ein günstiger Erfolg nicht ganz unmöglich. Der Abt von Kaisersheim, welcher dem Cistercienserorden, und der Erzabt von Hassfeld, welcher der Bursfelder Congregation des Benedictinerordens angehörte, sollen denn auch freiwillig einige Nonnenklöster für die Gründung von Jesuitencollegien angeboten haben, wenn ihnen dafür nicht nur die Mannsklöster vollständig ausgefolgt, sondern auch eine entsprechende Geldentschädigung zugestanden würde.[2] Aber wenn dieses Versprechen wirklich jemals gegeben worden ist, so wurde es jedenfalls später zurückgenommen, und die Jesuiten, nicht im Stande, auf friedlichem Wege in den Besitz der begehrten Klöster zu gelangen, sahen sich genöthigt, dieselben gleichsam zu erobern, indem sie Gewalten anriefen, welche ihnen trotz des Widerspruches der alten Orden zum Besitze zu verhelfen vermochten.

Die wichtigste dieser Gewalten war der Kaiser, dessen Gunst schon darum nicht entbehrt werden konnte, weil er durch seine Commissäre im thatsächlichen Besitz der strei-

---

[1] Dieser Punkt wurde von den Evangelischen sehr oft hervorgehoben, so heisst es z. B. in einem Gutachten für den Leipziger Convent: gefährlich sei es, diese ‚seminaria et fulcra papatus' im Lande sich ‚einnisteln' zu lassen; denn es sei bekannt, wie sie einestheils die Jugend an sich zu ziehen wüssten, anderentheils aber auch, ‚wie curios sie sich in Aufsehung und Decouvrirung alles dessen, was gerathschlaget und gehandelt wird, zu erweisen pflegen'.

[2] Wir kennen dieses Versprechen nur aus dem Gutachten des kaiserlichen Beichtvaters.

tigen Güter sich befand. Aber die Stimmung des kaiserlichen Reichshofrathes war den Jesuiten nicht günstig, und sie konnte es auch füglich nicht sein. Der schon erwähnte Plan, die Restitutionen zum Besten der kaiserlichen Casse auszunützen, beruhte ja wesentlich auf der Voraussetzung, dass es an einer genügenden Anzahl von Bewerbern für die erledigten Güter fehle, und es war also dem Reichshofrath keineswegs willkommen, dass durch das Auftreten des Jesuitenordens diese Lücke ausgefüllt wurde. Mit wahrem Feuereifer trat denn auch der Reichshofrath für das Recht der alten Orden gegen die Jesuiten ein: ‚Der Fluch der ewigen Verdammniss,' verkündete er, ‚werde denjenigen treffen, der es wagen würde, die Klöster ihrer ursprünglichen Bestimmung zu entfremden; selbst der Papst könne nicht ohne Todsünde die Klöster ihren rechtmässigen Eigenthümern nehmen, um sie den Jesuiten zu übergeben. Wozu brauche man auch Jesuitencollegien, da ohnehin an Collegien, Alumnaten und selbst Universitäten und Akademien kein Mangel sei? Auch die alten Orden seien ja durchaus nicht Müssiggänger, auch sie seien zur Seelsorge und zu apostolischen Werken verpflichtet.' Wenn darauf erwidert wurde, man wolle ja nur einige leerstehende Nonnenklöster der Umwandlung unterziehen, so vermochte auch das den Reichshofrath nicht zu besänftigen; die Vertheidiger der Jesuiten, entgegnete er, könnten selbst nicht leugnen, dass die Jungfräulichkeit der Nonnen in den Augen Gottes einen höheren Werth habe als die der Mönche; folglich sei gerade die Aufhebung von Nonnenklöstern besonders sündhaft.[1]

Aber der Reichshofrath hatte trotz alledem nicht den Muth, die vollständige Abweisung der Jesuiten zu beantragen. Die streitigen Klöster freilich wollte er sämmtlich den alten

---

[1] Gutachten des Reichshofrathes über ein Memorial des Nuntius (Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten b/3 b), nach Hurter X, S. 73 datirt vom 20. September 1630, nach dem Inhalte aber wohl schon in das Jahr 1629 gehörig; Hurter erwähnt auch ein den Jesuiten weniger ungünstiges Gutachten derselben Körperschaft vom 25. März 1630. Vielleicht ist der Abt von Kremsmünster der Urheber des zuerst angeführten Schriftstückes, worauf die theologische Färbung, die Theilnahme für die alten Orden und endlich auch der Umstand hinzudeuten scheint, dass die Jesuiten diesen Mann als ihren vornehmsten Gegner betrachteten; einen ‚homo fastuosus et animosus' nennen ihn die Bemerkungen an Lescale.

Orden, beziehungsweise dem Kaiser zugewendet wissen, aber das gestand er doch zu, dass den alten Orden bei Uebergabe der Klöster der Auftrag ertheilt werden könne, einen Theil der Einkünfte an die Jesuiten abzutreten. So könnten, meinte der Reichshofrath, die neuen Stiftungen der Jesuiten neben den alten der Benedictiner und Cisterrcienser bestehen, ohne dass man nöthig habe, ‚um den einen Altar zu bekleiden, den andern ganz zu entblössen und auszuziehen'. Wenn aber schon die Gegner der Jesuiten zu solchen Zugeständnissen sich bereit finden liessen, so gingen natürlich ihre Gönner noch weiter. Ob man zu den letzteren auch Waldstein rechnen kann, ist ungewiss; er begründete zwar seine Fürsprache für die Jesuiten mit der Wohlfeilheit des von ihnen ertheilten Unterrichts, weil nur ein so wohlfeiler Unterricht im Stande sei, den beim Volke eingebürgerten evangelischen Schulen erfolgreiche Concurrenz zu machen; der Hauptgrund, der ihn bestimmte, dürfte aber doch nur die Macht des Jesuitenordens über das Gemüth des Kaisers, welche ja genügend bekannt war, gewesen sein. Der General mochte überlegen, dass er bei Hofe ohnehin genug Feinde besitze, und dass es nicht gut sei, die Zahl derselben unnöthig zu vermehren. Aufrichtiger war vermuthlich die Freundschaft Strahlendorf's; derselbe urtheilte, dass die Klöster ja doch nur ‚zur Ehre Gottes' gestiftet worden seien, und dass dieser Zweck gar nicht besser erreicht werden könne, als indem man sie den Jesuiten übergebe. Am wichtigsten war jedoch ohne Zweifel die Fürsprache des päpstlichen Nuntius und des kaiserlichen Beichtvaters, jener beiden Persönlichkeiten, welche auch die Erlassung des Restitutionsedictes selbst trotz des Widerspruches vieler weltlichen Räthe durchgesetzt hatten;[1] ihrem Rathe folgte der Kaiser auch diesmal, und zwar um so lieber, je mehr die Begünstigung der Jesuiten mit seinen eigenen Neigungen übereinstimmte. Wir finden daher, dass die niedersächsischen Restitutionscommissäre schon am 27. März 1629, also noch ehe die Restitutionen überhaupt begonnen hatten,

[1] Der kaiserliche Beichtvater begründete seine Fürsprache mit zwei Bibelstellen: ‚Dem Ochsen der drischt, dürfe man das Maul nicht verbinden' und: ‚Wer dem Altare dient, müsse vom Altare leben.' Ueber all' diese Dinge sind zu vergleichen Majlath III, S. 8, 47, 173; Hurter X, S. 71 ff.; Klopp in den Forschungen S. 113 ff., und Tilly II, S. 17.

beauftragt wurden, ‚zu mehrerer Fortpflanzung der uralten katholischen Religion und zur Beförderung des wahren katholischen Gottesdienstes gewisse Orte für die Väter der Gesellschaft Jesu auszuwählen'. Diesem Auftrage gehorchend, brachten denn auch die Commissäre für dreizehn Städte Norddeutschlands, für Bremen, Braunschweig, Goslar, Halberstadt, Hameln, Hamburg, Magdeburg, Minden, Mühlhausen, Nordhausen, Osnabrück, Stade und Verden Jesuitencollegien oder von den Jesuiten zu leitende Universitäten, Schulen u. dgl. in Vorschlag und empfahlen zur Ausstattung derselben die Einziehung von sechzehn ehemaligen Klöstern oder Stiftern mit einem Einkommen von mindestens 21.000 Thalern jährlich. Der Kaiser selbst scheint diese Vorschläge vollinhaltlich bestätigt zu haben.

Aber der Streit um die geistlichen Güter war auch damit noch nicht geschlichtet. Wie viel man auch den Jesuiten einräumen mochte, es blieb doch immer noch eine Anzahl restituirter Pfründen und Klöster unbesetzt, und vor Allem, es blieb trotzdem der Anspruch des Reichshofrathes auf einen Theil der Einkünfte von sämmtlichen restituirten Gütern aufrecht; gerade dieser Anspruch aber war es, den die deutschen Bischöfe am wenigsten zugestehen mochten. Uneigennützig war freilich der Widerspruch der Bischöfe, wenn wir den Darlegungen des Reichshofrathes glauben dürfen, nicht. Während sie dem Reichshofrath vorwarfen, dass er die noch leerstehenden Klöster selbst behalten wolle, drangen sie zugleich in den Papst, eben diese Klöster ihnen, den Bischöfen, zu überlassen; während sie den Reichshofrath tadelten, weil er auch den schon bewohnten Klöstern Zahlungen auferlege, welche dieselben wirthschaftlich ruiniren und selbst die Abhaltung des Gottesdienstes beeinträchtigen müssten, dachten sie nur daran, diese Zahlungen durch andere zu Gunsten der bischöflichen Cassen zu verdrängen; während sie die Befürchtung aussprachen, dass die restituirten Güter, einmal der Verfügung des Reichshofrathes überlassen, für immer ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdet werden würden, planten sie selbst nichts Geringeres als die Incorporation eben dieser Güter in ihre geistlichen Fürstenthümer.[1] Aber wie dem auch sein mochte, dem Reichs-

[1] Dass bei dem Widerspruche der Bischöfe ‚etwas Anderes darunter verborgen gesucht werde', war auch die Meinung des Erzherzogs Leopold;

hofrath gegenüber konnten die Bischöfe immerhin darauf hinweisen, dass auch sie geistlichen Standes seien, ebenso wie jene, welche einst die streitigen Güter innegehabt; sie konnten, auch wenn die gegen sie erhobenen Vorwürfe vollständig begründet waren, immer noch behaupten, dass eine Verwendung geistlicher Güter zur Vermehrung der Einkünfte eines Bisthums weniger anstössig sei als die Einziehung für den Kaiser oder überhaupt die Besitznahme durch Laienhände.

Ihr geistliches Amt war übrigens weder der einzige, noch auch selbst der wichtigste Rechtsgrund, auf welchen die Bischöfe ihre Ansprüche stützten; sie erhoben dieselben vielmehr in erster Linie als Mitglieder der Liga, sie verlangten die geistlichen Renten vor Allem als Entschädigung für die zur Erhaltung des ligistischen Heeres verausgabten Gelder und als Belohnung für die dadurch dem Kaiser und dem Katholicismus geleisteten Dienste. Hauptsächlich um eine solche Entschädigung und Belohnung zu haben, hatten sie ja so lange und eifrig auf die Erlassung des Restitutionsedictes gedrungen, und es erschien ihnen nun ohne Zweifel als eine Art Raub, dass der Reichshofrath das von ihnen zu eigenem Vortheile ausgedachte Werk für den Kaiser ausbeuten wollte. Aus diesem Grunde beschränkten auch die ligistischen Bischöfe ihre Ansprüche keineswegs auf die Klöster und kleineren geistlichen Güter, sondern warfen ihr Auge von Anfang an auch auf die Erzbisthümer und Bisthümer, welche ja eine weit ausgiebigere Entschädigung in Aussicht stellten, auch hier also den Plänen des Kaisers, der seinen Sohn mit diesen Stiftern ausstatten wollte, entgegentretend.

Verhältnissmässig am wenigsten Widerspruch erhob man gegen die Einsetzung des Erzherzogs in Magdeburg und Halber-

---

der Reichshofrath erklärte dies deutlicher dahin, dass die Bischöfe die Klöster ‚pensioniren', d. h. mit Zahlungen belegen, ‚commendiren', d. h. zu Commenden machen oder endlich gar ‚incorporiren' wollten und sich namentlich um die Incorporation in Rom, wie dem Reichshofrath ‚glaublich berichtet worden sei', mit grossem Eifer bemühten. Als ein ‚Exempel' für die Absichten der Bischöfe wurde das Schicksal des Klosters S. Maximin betrachtet, das zuerst dem Kurfürsten von Trier eine Pension zahlen sollte und, als es sich weigerte, mit Genehmigung des Papstes unter gleichzeitiger Cassirung des Abtes zur Commende gemacht und hiebei gezwungen wurde, zwei Drittel seines Einkommens an den Erzbischof abzutreten (Khevenhüller X, S. 896).

stadt, ohne Zweifel darum, weil derjenige, welcher Magdeburg erwarb, auch die bittere Feindschaft des Kurfürsten von Sachsen mit in den Kauf nehmen musste, welcher die Verdrängung seines Sohnes voraussichtlich nicht ruhig hinnehmen würde; dann auch darum, weil in diesen Stiftern kaiserliche Truppen lagen, welche die Besitznahme von Seite eines ligistischen Fürsten erschwert hätten. Nichtsdestoweniger wurde bei Magdeburg der Versuch gemacht, wenigstens auf einem Umwege dem ligistischen Einflusse ein Thor zu öffnen. Da nämlich der Erzherzog, welcher vom Papste zum Erzbischof von Magdeburg ernannt worden war, noch im Kindesalter stand, so war die Einsetzung einer Statthalterschaft nothwendig. Der päpstliche Nuntius nun, der offenbar mit den Ligisten im Einverständnisse war, schlug vor, die geistliche Verwaltung des Erzbisthums von der weltlichen zu trennen und die erstere einem Bischof der Liga zu übergeben.[1] Ja sogar die weltliche Statthalterschaft sollte, wenn nicht dem Kaiser, so doch dem der Liga besonders verhassten kaiserlichen Feldherrn, der sie bis dahin innegehabt und die Einkünfte des Stiftes für seine Armee verwendet hatte, entzogen und einem den Interessen der Liga gegenüber gefügigeren Manne, dem Grafen Wolf von Mansfeld, übertragen werden. Graf Mansfeld täuschte auch keineswegs die Erwartungen, welche die Liga auf ihn setzte; schon die Bedingungen, an welche er die Uebernahme der Statthalterschaft knüpfen wollte, enthielten eine Art Kriegserklärung gegen Waldstein. Er verlangte nämlich eine Leibwache, bestehend aus einer Compagnie zu Ross und 400—500 Mann zu Fuss, einen Gehalt aus den Einkünften des Erzbisthums von derselben Höhe, wie er ihn in Kursachsen gehabt, vor Allem aber, dass entweder die kaiserlichen Truppen ganz aus dem Erzbisthum abgeführt

---

[1] Das päpstliche Breve schrieb vor die Uebertragung an einen Bischof oder Erzbischof (a sua Majestate nominandum et deinde a Nuntio apostolico deputandum); die kaiserlichen Räthe mussten deshalb auf die geplante Ernennung des Mainzer Domsingers Johann Reinhard von Metternich verzichten und wollten nun den Archidiakon zu Speier oder den Dechanten zu Willersdorf wählen, die aber dann ebenfalls, und zwar zu Gunsten zweier Geistlichen aus Oesterreich bei Seite geschoben wurden (consilium de appreh. possessione archiepisc. Magdeburgensis 19. December 1628, in Abschrift im Dr. A. 8093/111).

würden, oder dass, wenn sie bleiben sollten, der Oberbefehl über dieselben ihm, dem Grafen Mansfeld, übergeben werde.[1]

Aber so geschickt der Plan angelegt war, er scheiterte vollständig. Der Kaiser wollte von der Ernennung eines ligistischen Bischofs zum Administrator in spiritualibus und überhaupt von einer Einmischung des päpstlichen Nuntius in diese Sache nichts wissen; der Nuntius sah sich daher genöthigt, die von ihm erhobenen Ansprüche selbst auf ein Missverständniss zurückzuführen und als die Ernennung der geistlichen Bisthumsverweser wirklich erfolgte, da fiel sie auf zwei Oesterreicher, den Domdechanten von Görz und den Pfarrer Henner aus Graz, also auf Männer, deren Ergebenheit gegen den Kaiser nicht zweifelhaft sein konnte.[2] Gegen die Ernennung Mansfeld's aber machte Waldstein seinen Einfluss geltend, welcher keinen andern Statthalter in Magdeburg dulden wollte als höchstens einen von ihm selbst eingesetzten. Wenn ein unabhängiger Statthalter geschaffen würde, meinte er, so sei ein Zerwürfniss zwischen ihm und dem commandirenden General unvermeidlich: ‚Selbst wenn sie Sohn und Vater wären,‘ versicherte er, ‚sie würden doch nicht zusammenstimmen, da der General immer das Publicum, der Statthalter aber das Privatum befördern werde.‘[3] Ja Waldstein betrachtete eine solche Ernennung geradezu als einen Beweis des Misstrauens gegen ihn selbst und schien geneigt, die Vollziehung derselben mit der Niederlegung seines Commandos zu beantworten. Noch aber war der Kaiser nicht gewillt, den Feldherrn, der ihm so viele Dienste geleistet, ziehen zu lassen. Waldstein behielt daher den Oberbefehl auch in Bezug auf die im Stifte Magdeburg liegenden Truppen; die Einkünfte des Erzbisthums wurden nach wie vor zum Unter-

---

[1] Nach einem Reichshofrathsbedenken ohne Jahr und Tag, aber entweder Ende 1628 oder zu Anfang 1629 geschrieben (Dr. A., Rest. I, S. 365, Copie).

[2] Nach der Instruction für die Restitutionscommissäre in Magdeburg (20. März 1629; Hurter X, S. 59).

[3] Waldstein an den Kaiser, 26. Jänner 1629 (Chlumecky, Reg., Anhang S. 95); in einem andern Briefe an Collalto (ebenda, S. 243) rieth Waldstein, ‚damit sie (die Räthe in Wien) uns, wenn wir die arma anderwärts werden transferieren, nicht wiederumb mit einem Grafen von Mansfeld aufgezogen kommen,‘ die Stifter Magdeburg und Halberstadt Jemandem in Pacht zu geben (zu ‚verarendieren‘); der Pächter sollte dann das Geld, welches er accordirt, an Waldstein abliefern.

halte der kaiserlichen Truppen verwendet; Graf Mansfeld erhielt, so viel bekannt ist, niemals die von ihm verlangte Leibwache, ja er ist, wie es scheint, überhaupt nicht in den wirklichen Besitz der ihm zugedachten Statthalterschaft gelangt.

Noch lüsterner als auf Magdeburg waren die Ligisten auf das Erzbisthum Bremen und die Bisthümer Verden und Minden, bei denen die Verhältnisse schon darum für ihre Ansprüche günstiger lagen, weil diese Stifter von ihren eigenen, den ligistischen Truppen besetzt waren. Dieselben waren aber auch vortrefflich geeignet, die Machtstellung im nordwestlichen Deutschland, zu welcher das Haus Bayern durch die Erwerbung des Kurfürstenthums Köln den Grund gelegt hatte und zu der erst jüngst durch den günstigen Ausgang des alten Processes gegen Braunschweig, betreffend das Stift Hildesheim,[1] und durch die Erhebung des Grafen Franz Wilhelm von Wartenberg, eines nahen Verwandten des bayrischen Hauses, zum Bischof von Osnabrück zwei weitere Bausteine gelegt worden waren, abzurunden, und zwar war es eben der Bischof von Osnabrück, welchen die Liga zum Herrscher der neu zu gewinnenden Stifter ausersehen hatte.[2]

Die Bemühungen Bayerns, um dieses Ziel zu erreichen, beginnen lange vor der Erlassung des Restitutionsedictes; schon im December 1627 liess sich der bayrische Gesandte in Wien von dem päpstlichen Nuntius das Versprechen geben, dass der Papst und der Nuntius selbst einer Verleihung des Erzbisthums Bremen an das bayrische Haus nicht entgegen sein würden.[3]

---

[1] Das Urtheil des Kammergerichtes, durch welches der mehr als hundertjährige Streit um Hildesheim zu Gunsten des Erzbischofs Ferdinand von Köln und gegen Herzog Friedrich Ulrich von Braunschweig entschieden wurde, erfolgte am 17. December 1629.

[2] Franz Wilhelm war ein Sohn des Herzogs Ferdinand von Bayern aus unebenbürtiger Ehe. Klopp sagt von ihm nicht mit Unrecht, dass in diesem Bischof die Restitutionspartei gipfle; sein Bild in rother Cardinalskleidung auf dem Rathhause zu Osnabrück zeigt nach demselben Gewährsmann ‚die scharfen, strengen Züge, wie sie sich in einem Leben voll rastloser Thätigkeit, endlosen Streites, wechselnder Glücksfälle und unter allen Umständen zäher und energischer Festhaltung der Lebensprincipien ausbilden mussten‘ (Forschungen S. 99).

[3] Von dem Nuntius berichtet Preysing: quibus (unmittelbar vorher steht: domus et principes Bavaros catholicos) suo et Papae voto concedit archi-

Da aber verbreitete sich im Februar 1628 das Gerücht, dass der Kaiser nicht nur Magdeburg und Halberstadt, sondern auch Bremen und Verden seinem eigenen Sohne zuwenden wolle. Anfangs nahmen die Ligisten diese Meldungen, wie es scheint, auf die leichte Achsel; es mochte ihnen unglaublich vorkommen, dass der Kaiser, der sich bis dahin so schwach und willenlos gezeigt hatte, wagen würde, ihnen den besten Theil der Kriegsbeute zu entreissen.[1] Bald aber konnte man nicht mehr zweifeln, dass dem doch so sei, und nun begann eine fieberhafte Thätigkeit, um dem Kaiser zuvorzukommen und sich selbst in den Besitz der Hochstifter zu setzen, noch ehe dieser es hindern konnte.

Hiebei aber nahmen die Ligisten merkwürdiger Weise die Hilfe der evangelischen Administratoren, derselben, die durch das Restitutionsedict verdrängt werden sollten, und deren Ansprüche in den Augen guter Katholiken durchaus null und nichtig waren, und die Unterstützung der mindestens ebenso unrechtmässigen evangelischen Domcapitel in Anspruch. Und doch war der Gedanke auch wieder so gar seltsam nicht. Die Bisthümer und Erzbisthümer, um die es sich handelte, waren ja keineswegs durch gewaltsame Vertreibung der katholischen Inhaber evangelisch geworden, sondern einfach dadurch, dass entweder nach dem Tode des letzten katholischen Bischofs ein evangelischer gewählt wurde, oder auch dadurch, dass ein Kirchenfürst, welcher als Katholik den Thron bestieg, später den Glauben wechselte und nun den Besitz als evangelischer Landesherr fortsetzte; letzteres wurde gewöhnlich erst dann offenkundig, wenn der betreffende Prälat sich verheiratete.[2]

---

episcopatum Bremensem (Aretin, Bayerns ausw. Verh., Urkunden zum 3. und 4. Abschnitt, S. 61).

[1] ‚Also, was der Dänenkönig gewollt, soll nun der Kaiser thun?‘ bemerkte dazu der Bischof von Osnabrück; ‚aber,‘ fügt er hinzu, ‚es sind Gespräche‘ (Klopp, Tilly II, S. 13). Schon am 4. Juni 1628 jedoch macht derselbe die gallige Bemerkung: ‚Es hat ein seltzames Ansehen, dass man diese Stifter alle haben will‘ und dass das Haus Bayern ‚sogar in dieser occasion zuruckgesetzt wird‘ (ebenda, Beil. LIV, S. 456).

[2] So lange ein Bischof noch unverheiratet war, gab man sich auf katholischer Seite gern der Hoffnung hin, dass derselbe sich noch bekehren werde, und dies galt zugleich als Rechtfertigung der vom Kaiser gewährten Indulte. Als daher der Dänenkönig den Erzbischof von Bremen

Der Wechsel war daher beinahe unmerklich und sogar, allerdings abgesehen von der fehlenden Bestätigung durch Kaiser und Papst, in ganz gesetzlichen Formen erfolgt, und wenn die Katholiken von dem Herkommen nicht abweichen wollten, so sahen sie sich, so sonderbar es klang, in der That genöthigt, die Wahl der neuen katholischen Bischöfe und Erzbischöfe von den bisherigen evangelischen Capiteln zu verlangen. Zu diesem Zwecke führte man den Domherren zu Gemüthe, dass sie in Folge der katholischen Siege nun doch über kurz oder lang einen katholischen Bischof erhalten würden, und dass für diesen Fall die Erhebung des Bischofs von Osnabrück für die Stifter auf jeden Fall vortheilhafter sei als die des kaiserlichen Prinzen. ‚Bischof Franz Wilhelm,' sagte man, ‚werde selbst in die Stifter kommen und in ihnen seine Residenz aufschlagen; der kaiserliche Prinz dagegen würde ohne Zweifel in Wien bleiben und dort die Einkünfte des Stiftes verzehren.[1] Zudem sei der Bischof im besten Mannesalter, erprobt in der Seelsorge und erfahren in den Geschäften der Regierung; der Prinz dagegen ein Kind, das noch auf lange hin blos dem Namen nach die bischöfliche oder erzbischöfliche Würde inne haben würde.'[2] Um diesen Gründen leichteren Eingang zu verschaffen, waren die Ligisten sogar bereit, die evangelischen Bischöfe und

aus seinem Stifte verdrängen wollte, suchte er ihn zu zwingen, dass er heirate (Opel, Niedersächsischer Krieg I, S. 64). Von dem tollen Halberstädter sagt Caraffa (I, S. 375): qui nullam de assumenda religione spem dederat sicut parens praebuerat nullumque indultum civile habuerat sicut parens impetraverat. Bei Einsetzung eines evangelisch ‚postulirten' Bischofs fanden dieselben Ceremonien statt wie bei Einsetzung von Bischöfen überhaupt; so erschien der eben genannte Halberstädter hiezu in rothsammtenem Talar und mit gleichfarbigem Barett, man sang bei seinem Eintritt: ‚Justum deduxit Dominus, und später: ‚Salvum fac dominum tuum' unter Orgelklang, Lichterglanz und geistlichem Gepränge ganz wie etwa in Mainz oder Trier. Namentlich aber waren es die Domcapitel mit ihrem Wahlrecht, die, wenigstens scheinbar und äusserlich, den geistlichen Staat aufrecht erhielten.

[1] Auch in den Papst wollte man dringen, dass den norddeutschen Stiftern nur ‚solche capita praeficiert würden, welche durch ihre praesentiam intentum finem erhalten könnten'.

[2] Von den Capitularen in Bremen behauptete übrigens Bischof Franz Wilhelm, dass sie ihm ohnehin viel günstiger seien als ‚filio imperatoris', da sie die Macht der Spanier und Oesterreicher fürchteten (4. Juni 1628).

Erzbischöfe, so lange sie noch leben würden, in ihren Stiftern zu belassen; nur sollten sie, um die Bisthümer und Erzbisthümer wenigstens für die Zukunft den Katholiken und speciell dem bayrischen Hause zu sichern, schon jetzt den Bischof Franz Wilhelm als Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge und wohl auch mit dem Rechte, den Katholicismus in den Stiftern allmälich wieder in Schwung zu bringen, anerkennen. Da die evangelischen Inhaber, wenn sie diese Bedingungen zurückwiesen, mit der sofortigen Absetzung bedroht waren, so konnte man in der That erwarten, dass sie das Angebotene als das geringere Uebel mit Freuden ergreifen würden.

Aber auch die Kaiserlichen waren nicht müssig. Als die Boten Tilly's, der sich auch in dieser Frage als ein treu ergebener Diener der bayrischen Staatskunst bewies, bei dem evangelischen Erzbischof von Bremen, Johann Friedrich von Holstein, eintrafen, um demselben ihre Vorschläge zu eröffnen,[1] mussten sie zu ihrem Aerger vernehmen, dass schon vor ihnen der kaiserliche Gesandte, Herr von Walmerode, da gewesen sei, und dass derselbe dem Administrator und dem Domcapitel mit der kaiserlichen Ungnade gedroht habe, wenn sie auf die bayrischen Wünsche eingehen würden, während er zugleich für den Fall, dass die Entscheidung zu Gunsten des kaiserlichen Prinzen ausfalle, die weitgehendsten Versprechungen gemacht hatte. Und in der That, was konnte Bayern, was konnten die Ligisten in Aussicht stellen, das der Kaiser nicht ebenso gut und noch besser gewähren konnte? Zwar, dass dem Administrator für seinen Verzicht zu Gunsten des kaiserlichen Prinzen ein ansehnlicher Jahresgehalt in Aussicht gestellt wurde, konnte keinen besonderen Eindruck machen;[2] da war das bayrische Anbot

[1] Tilly an den Bischof von Osnabrück, 30. März 1629 bei Klopp, Tilly II, Beilage LIII, S. 455. Der Eifer Tilly's wurde von dem Bischof am 25. October 1629 in einem Briefe an den Fürsten von Zollern gelobt: ‚Es ist dem guten Alten', schrieb er, ‚ja nur um die Kirche und das Gemeinwohl ohne eigenes Interesse zu thun'; unter dem Wohl der Kirche war hiebei natürlich das Wohl des Bisthums Osnabrück und unter dem Gemeinwohl das Interesse der Liga zu verstehen.

[2] Das Versprechen eines Jahresgehaltes für den Fall freiwilliger Abdankung gab der Kaiser, dem Rathe Bayerns vom 19. April 1629 entsprechend, dem Erzbischof von Bremen am 11. Februar 1630 und wahr-

unbedingt günstiger. Aber auch die Kaiserlichen waren geneigt, den evangelischen Inhabern die Fortdauer ihres Besitzes auf Lebenszeit zu gestatten, und wenn sie hiebei vorläufig noch die Bedingung stellten, dass der Administrator zum Katholicismus übertreten müsse, so stand doch mit Grund zu hoffen, der Kaiser werde, was er jetzt bedingungsweise zusagte, zuletzt auch ohne alle Bedingung bewilligen.[1] Gesetzt nämlich, es gelang dem Kaiser trotz aller Bemühungen nicht, seinen Sohn zum Erzbischofe von Bremen und zum Bischofe von Verden und Minden zu machen, so war es ja weit mehr in seinem Interesse, wenn die alten, zwar evangelischen, aber als treu erprobten Landesfürsten in den Bisthümern blieben, als wenn der Besitz in die Hände des ohnehin schon übermächtigen und darum für den Kaiser gefährlichen bayrischen Hauses gerieth.

Bemerken wir an dieser Stelle, wie wunderbar sich durch alles dies die Lage der evangelischen Administratoren geändert hatte! Sie, denen noch eben der Boden unter den Füssen zu wanken schien, sahen sich auf einmal zu Schiedsrichtern über die Ansprüche ihrer Gegner gesetzt, und sie hatten, um sich in dieser günstigen Stellung zu behaupten, vorläufig nichts Anderes zu thun, als beiden Theilen Hoffnung zu machen, ohne doch einem von ihnen etwas Bestimmtes zu versprechen. Die Antworten, welche die Boten Tilly's bei den Administratoren und ihren Capiteln erhielten, dürften denn auch überall so gelautet haben wie die uns bekannte Antwort, welche der postulirte Erzbischof von Bremen gab. Derselbe versicherte, er empfinde

---

scheinlich gleichzeitig den Bischöfen von Minden und Ratzeburg (Dr. A., Rest. IV, S. 406; Hurter X, S. 64).

[1] Dass Christian von Braunschweig für den Fall seiner Bekehrung Minden behalten sollte, geht aus Hye's Gutachten (Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten 38) hervor; der Kaiser hatte hiefür sogar schon die päpstliche Bestätigung erlangt. Heftig eiferte dagegen der Jesuit Adam Contzen in seinem Gutachten für den Kurfürsten von Bayern (1629; Münchner Staatsarchiv 4/4): ‚Die kaiserlichen Rathgeber,' sagte er, ‚seien im Irrthum, indem sie, den Fürsten zu Gefallen, die geistlichen Güter in den Händen der Ketzer lassen wollten, da dies gar nicht in ihrer Macht stehe.' Sie schöben damit die Bekehrung und Reformation auf die lange Bank, bis sie schwieriger werde; sei aber diese Gelegenheit versäumt, so werde sich keine mehr bieten und Christus werde einst ihnen vorwerfen: ‚Ihr habt gekonnt und nicht gewollt! Ihr habt meine Gnade verachtet' u. s. w.

die freundschaftlichsten Gefühle für das Haus Bayern im Allgemeinen und den Bischof Franz Wilhelm insbesondere; der Letztere würde ihm der willkommenste Nachfolger in der Regierung des Stiftes sein; aber, fügte er hinzu, die drohende Ungnade des Kaisers nöthige ihn trotzdem, für diesmal noch eine bestimmte Erklärung zu vermeiden.[1]

Je mehr aber die Ligisten erkannten, dass auf dem Wege der Unterhandlungen mit den evangelischen Administratoren wenig oder nichts zu erreichen sei, desto höher stieg natürlich auch ihre Erbitterung gegen den Kaiser und mehr noch gegen denjenigen Mann, der allein erst demselben die Mittel zu einer so weitgreifenden und unerhörten Eroberungspolitik gegeben hatte, gegen den kaiserlichen Feldherrn Albrecht von Waldstein. Immer leidenschaftlicher erschollen die Klagen wegen der Bedrückungen durch das kaiserliche Kriegsvolk, Klagen, die auch durch eine theilweise Verminderung der Heereslast und durch strenge Bestrafung derjenigen Officiere, welche wirklicher Gewaltthaten überwiesen wurden, nicht zum Schweigen gebracht werden konnten. Wie innig der Ansturm der Liga gegen die Stellung Waldstein's mit dem Streite um die geistlichen Güter zusammenhängt, beweisen am besten die Beschlüsse des Heidelberger Ligatages, welcher im Februar 1629, also kurz vor der Erlassung des Restitutionsedictes stattfand.[2] Die Liga erklärte

---

[1] Eine gewisse Analogie zu den oben geschilderten Unterhandlungen mit den evangelischen Domherren von Bremen und Minden haben auch die Bemühungen des Kaisers im April 1628, seinen Sohn Erzherzog Leopold durch Wahl der Domherren selbst in den Besitz von Magdeburg zu bringen; erst als diese Versuche vergeblich blieben, wählte man auch hier, nothgedrungen, den zweiten Weg, das Erzstift zu erlangen, nämlich durch päpstliche Provision (vgl. Heyne, Kurfürstentag S. 29).

[2] Es ist natürlich irrig, wenn Gfrörer, Gustav Adolf II., 13, S. 494, meint, den Ausschlag bei der Erlassung des Restitutionsedictes hätten die ‚kühnen Beschlüsse' auf dem Ligatage zu Heidelberg gegeben. Dieselben wurden damit begründet, dass es billig sei, dass der Bund für die von ihm getragene Kriegslast ‚ergetzt' werde, und dass durch des Bundes Bemühungen ‚so viele ansehnliche Erzstifter und Stifter erobert worden seien'. Tilly wurde daher angewiesen, diese Erzstifter und Stifter mit des Bundes Volk besetzt zu halten und zu schützen. Man sagte zwar gleichzeitig, dass dem Kaiser keine Vorschriften in der Verfügung über die Stifter gemacht werden sollten, aber das wollte nicht viel bedeuten, da man nicht dulden wollte, dass über dieselben verfügt

darin rund heraus, dass sie die von ihren Truppen eroberten und besetzten Gebiete, sowohl die geistlichen, als auch die weltlichen, nicht eher herausgeben würde, als bis alle ihre Forderungen erfüllt seien. Mit anderen Worten: die von den ligistischen Truppen besetzten Gebiete sollten ein Faustpfand sein nicht blos dafür, dass überhaupt restituirt wurde (dass dies geschehen würde, stand im Februar 1629 schon nicht mehr in Frage), sondern auch, dass die Restitutionen zum Vortheile der Liga ausfielen. Ja man kann die Sache noch bestimmter bezeichnen: die ligistischen Truppen lagen ja eben im Erzbisthum Bremen und in den angrenzenden Gebieten; die Heidelberger Beschlüsse konnten also bedeuten, dass man die Uebertragung dieser Stifte an den Sohn des Kaisers im äussersten Falle mit Gewalt zu hindern entschlossen sei.[1] Hiemit stand vollkommen in Uebereinstimmung, dass zu gleicher Zeit die ligistischen Truppen angewiesen wurden, sich auf keinen Fall von den kaiserlichen aus ihren Quartieren verdrängen zu lassen und einen zu diesem Zwecke etwa erfolgenden Angriff mit gewaffneter Hand zurückzuweisen.

Wie aber, wenn der Kaiser diesen Drohungen nicht nachgab? Sollte dann wirklich der Welt das sonderbare und für die katholische Partei so betrübende Schauspiel geboten werden, dass ihre angesehensten Häupter in Deutschland unter einander in Kampf geriethen, und dies noch dazu um einer Streitfrage willen, welche auf die Uneigennützigkeit ihrer Bemühungen für die Ausbreitung des katholischen Glaubens ein sehr

---

werde, ehe der Bund eine Entschädigung für die aufgewendeten Kriegskosten erhalten hätte. Es war klar, dass der Kaiser keine andere Entschädigung als die in den Stiftern bestehende gewähren konnte (vgl. Londorp III, S. 1086).

[1] Bayern hatte übrigens ausdrücklich die Frage gestellt, was, da der Kaiser das Erzstift Bremen seinem Sohne gegeben habe, dagegen zu thun sei, da ‚ad ejus exemplum mehr Stifter könnten hingegeben werden' und eben darauf enthielt der oben citirte siebente Punkt des Abschiedes die Antwort (Wiener Staatsarchiv, Reichstagsacten S. 76). Noch auf dem Regensburger Convent soll Bayern seine Bundesgenossen damit vertröstet haben, dass sie ausser dem schon Gewonnenen kraft der Heidelberger Beschlüsse an ‚denjenigen Reichsländern und Oertern sich würden erholen können, welche die katholische Liga künftiger Zeit noch ansprechen und verhoffentlich occupiren würde' (Lebzeltern an Kursachsen, 22. September 1630; Dr. A. 8106/27 B. 209).

übles Licht zu werfen geeignet war? Gab es nicht eine Autorität, welche, über den Parteien stehend, berufen war, durch ihr blosses Wort den Streit zu schlichten, nämlich den Papst? War nicht überhaupt die Frage der Neubesetzung von Bisthümern und Klöstern eine solche, welche weder von Bayern, noch vom Kaiser, sondern nur von dem Oberhaupte der Christenheit rechtmässig entschieden werden konnte?

Aber nicht einmal die Ligisten wollten dieses oberste Entscheidungsrecht des Papstes unbedingt anerkennen. Als in dessen Namen der Mönch Cosmas Morelli gegen die Heidelberger Beschlüsse Einspruch erhob, weil die geistlichen Güter der Kirche gehörten und also nicht zur Entschädigung für die Kriegskosten verwendet werden dürften, erhielt er die Antwort: der Papst möge unbesorgt die Entscheidung den Ständen der Liga überlassen. Diese, wurde hinzugesetzt, würden schon die betreffenden ‚Reformationen' durchführen, und wenn dabei etwas hervortreten sollte, was den Papst angehe, demselben in geziemender Form Bericht erstatten. Zugleich wurde dem Papste versprochen, man wolle, wenn er zustimme, die Sache so fördern, dass auch er selbst Vortheil davon haben werde. Bei aller Höflichkeit gegen das Oberhaupt der Christenheit hielt also die Liga ihren Standpunkt fest; der Papst war ihr ein willkommener Bundesgenosse, wenn er demselben durch seine Zustimmung erhöhten Nachdruck gab, aber man war auch, wenn die Zustimmung versagt wurde, entschlossen, auf eigene Faust zu handeln.

Wenn aber schon die Ligisten so wenig Lust zeigten, die Einmischung des Papstes sich gefallen zu lassen, so war dies beim Kaiser noch weniger der Fall, und zwar schon darum, weil dieser auch formell ein gewisses Recht hatte, die Verfügung über die restituirten Güter für sich selbst zu beanspruchen. Unregelmässig nämlich war der Vorgang, wenn die Besetzung der Stifter nicht durch Wahl der Capitel, die Verwendung der Klostereinkünfte nicht zu Gunsten der alten Orden erfolgte, auf alle Fälle, mochte sie nun durch päpstliche Provision oder durch kaiserliches Decret angeordnet werden; der Kaiser aber konnte, abgesehen davon, dass die betreffenden Güter durch die Siege der kaiserlichen Waffen zurückerobert worden waren, mit Grund behaupten, dass die Verleihung der geistlichen Güter ein Theil

der Ausführung des Restitutionsedictes sei. Wer aber war mehr berechtigt, für die Ausführung des Edictes zu sorgen, als derjenige, welcher es erlassen hatte?

Indess so hätte es sich doch nur um eine Formfrage gehandelt, über die man sich allenfalls noch hätte verständigen können. Aber in der Frage, wer die Güter verleihen solle, war auch die Frage, wem sie verliehen werden sollten, verborgen, und von dieser letzteren Frage fürchtete der Reichshofrath nicht mit Unrecht, dass sie, wenn der Papst als Schiedsrichter anerkannt würde, zu Ungunsten des kaiserlichen Hauses gelöst werden würde. Wohl hatte das Haus Oesterreich den allergerechtesten Anspruch auf die Dankbarkeit des Papstes, und gerade durch die Erlassung des Restitutionsedictes hatte der Kaiser seinen früheren Verdiensten ein neues von unberechenbarer Tragweite hinzugefügt; es hätte allerdings selbstverständlich scheinen können, dass der Papst die beste Frucht des Restitutionsedictes demjenigen Hause zuwenden würde, ohne welches dasselbe gar nicht erlassen worden wäre.[1] Aber auch Bayern und die Liga hatten Verdienste um die Ausbreitung des Katholicismus, und selbst ein unparteiischer Papst hätte vielleicht geschwankt, welche Wagschale die schwerere sei und wohin demnach der reichere Lohn gelegt werden sollte. Aber Urban VIII. war gar nicht einmal unparteiisch: er liebte die Franzosen und er hasste und fürchtete die Spanier; kaum hat die neu emporgestiegene Macht des Hauses Habsburg den Mitgliedern der Liga grössere Besorgniss bereitet als diesem Papste, der von dem Uebermuthe des Hauses Oesterreich in den stärksten Ausdrücken sprach und die Strafe Gottes dafür in Aussicht stellte.[2] Unter solchen Umständen liess sich nicht erwarten, dass der Papst in streitigen Fällen zu Gunsten des Kaisers entscheiden werde, nimmermehr konnte man seine Billigung

---

[1] Anfangs hoffte man denn auch noch auf eine dem Kaiser günstige Entscheidung des Papstes; Erzherzog Leopold rieth, für die Verleihung der Klöster Lorch und Maulbronn die Bestätigung desselben durch den Principe Savelli einzuholen, um dem Widerspruche der Bischöfe von Augsburg und Speier die Spitze abzubrechen (Wiener Kriegsarchiv b/3b).

[2] La casa d'Austria si è tanto insuperbita, che non stimava nessuno principe, — ma che Dio l'haverebbe mortificata, soll der Papst gesagt haben (Gregorovius, Urban VIII. S. 19).

für alle die weitaussehenden Vergrösserungspläne, welche der Reichshofrath an die Neubesetzung der restituirten Güter geknüpft hatte, erwarten, und es schien unbedingt am vortheilhaftesten, wenn es gelang, die Mitwirkung des Papstes bei der Durchführung der Restitutionen entweder ganz auszuschliessen oder sie doch auf ein Minimum zu beschränken.[1]

Dies geschah denn auch gleich bei der Erlassung des Restitutionsedictes: während man den Entwurf desselben den katholischen Kurfürsten zur Begutachtung vorlegte, wurde die gleiche Höflichkeit dem Papste gegenüber unterlassen; ja der Name des Papstes war in dem ganzen Schriftstücke, wie der Nuntius in Wien mit grossem Missfallen hervorhob, nicht ein einziges Mal genannt. In noch höherem Masse fühlte sich der Papst dadurch verletzt, dass man auch bei der Ernennung der Restitutionscommissäre ihn nicht um seine Zustimmung befragt hatte. Der Papst war denn auch mit den vom Kaiser ernannten Commissären in hohem Grade unzufrieden; dieselben Männer, welche von den Protestanten als katholische Eiferer hingestellt und deshalb auf das Heftigste angefeindet wurden, erschienen dem Papste zu weltlich, zu wenig ergeben den eigentlich kirchlichen Interessen.[2] Sein Nuntius forderte daher geradezu die

---

[1] Caesareum consilium in hunc scopum collimare, ut sumus pontifex a negotio reparationis Germaniae ad catholicam religionem totaliter excludatur et quidquid in illo fieri expediat, per dictum consilium ordinetur ac disponatur, heisst es in den Bemerkungen an Lescale (Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten 38).

[2] Aus dem oben Gesagten erklärt sich, dass, als später der kaiserliche Gesandte Cardinal Pazmann dem Papste vorwarf, dass auch er zu dem unheilvollen Restitutionsedicte gerathen habe, der Papst aufbrausend erklärte: er habe das Edict niemals gebilligt; im Consistorium habe er sich darüber so zweideutig ausgesprochen, dass er wohl gezeigt, wie es ihm missfalle; auch sei von den wiedererlangten geistlichen Gütern nichts den wahren Eigenthümern zurückgegeben worden, sondern die Fürsten (soll wohl heissen: in erster Linie der Kaiser) hätten Alles für sich selbst behalten, und vielleicht werde das jetzt von Gott gestraft'. Eine ‚heroische Unwahrheit', wie Gregorovius (Urban VIII. S. 57) meint, sind also diese Worte nicht; was der Papst sagte, war ohne Zweifel nicht die ganze Wahrheit, aber geradezu eine Lüge war es doch auch nicht. Wenn dann im Gegensatze hiezu der Kaiser behauptete, der Papst habe das Edict nicht nur gebilligt, sondern ‚in den Himmel erhoben und sich auch mit der Bestimmung der geistlichen Güter ein-

Zurückberufung dieser Commissäre und ihre Ersetzung durch die Bischöfe und Erzbischöfe des Reiches; diese Letzteren seien es, welche unter Ausschliessung der Reichshofräthe, aber natürlich unter der Oberleitung des päpstlichen Nuntius die Restitutionen zur Durchführung zu bringen hätten.[1]

Mit letzterem Vorschlage war, wie Jedermann sehen konnte, der Bund zwischen dem Papste und den Ligisten geschlossen; was konnten sich die Letzteren Besseres wünschen, als dass die Verfügung über die erledigten Güter in die Hände der Bischöfe, will sagen: der Ligisten selbst, gelegt wurde? Hiemit stimmte es vollkommen überein, wenn sich gleichzeitig das Gerücht verbreitete, der Papst wolle alle Klöster, welche nicht mit wenigstens zwölf Mönchen besetzt werden könnten, direct den Bischöfen überweisen, allerdings mit der Verpflichtung, aus dem Ertrage Jesuitenseminarien und ähnliche Anstalten zu errichten.[2]

Aber je deutlicher zu Tage trat, dass der Papst die Bischöfe begünstige, desto weniger war der Reichshofrath geneigt, den Forderungen des Papstes Gehör zu geben. Es wurde daher den Bischöfen strenge untersagt, sich wegen Einräumung der Klöster nach Rom zu wenden, dem Nuntius aber ziemlich unumwunden erklärt, dass er sich in diese Dinge nicht einzumischen habe.[3] Man stellte sogar den Grundsatz auf, dass

verstanden erklärt', so war auch das eine Mischung von Wahrem und Falschem und könnte von Gregorovius ebenso gut als ,heroische Unwahrheit' bezeichnet werden.

[1] Nach dem Gutachten des Reichshofrathes verlangte der Nuntius, dass die Commissionen ,umgefertigt, die Restitution ad manus ordinariorum consignirt, oder andere geistliche Commissarii an End und Orten, wo die ordinarii abgehen, bestellt und alles zu Ihrer Heiligkeit Disposition ausgesetzt würde'.

[2] Nach Gregorovius, Urban VIII. S. 13, hatte dieser Papst schon vor dem 28. April 1629 dem Kurfürsten von Bayern versprochen, keine Bestimmung über die geistlichen Güter zu treffen, ohne ihn vorher in Kenntniss zu setzen. Jedenfalls war das Einverständniss zwischen Papst und Liga schon früher vorhanden; denn schon im Herbste 1628 bot Urban VIII. für den Bruder des Kurfürsten von Bayern die zu restituirenden Kirchen im Hamburg und Lübeck an (ebenda, S. 19).

[3] Den Bischöfen wurden ,alle sollicitationes pro incorporationibus zu Rom mit Ernst verboten und eingestellt'; vom Nuntius aber heisst es: ,Sodann siehet und findet auch Reichshofrath nit, wie diesorts der Nuntius

,Könige und Fürsten nur in Punkten des Glaubens den Entscheidungen des Papstes sich zu fügen hätten, während sie in den auf die Regierung der Kirche bezüglichen Angelegenheiten dem Papste mit starkem Arme Widerstand leisten dürften', eine Ansicht, welche der päpstlichen Partei am Wiener Hofe um so gefährlicher erschien, da sie von dem Könige von Spanien getheilt und bei der Regierung der Niederlande praktisch angewendet wurde. Auch zeigte der Reichshofrath durch die That, dass er nicht daran denke, ,dem Papste durchaus den Willen zu lassen'.[1] So hatte der Papst dem Kurfürsten von Trier zwei Drittel der Einkünfte aus der Abtei St. Maximin zugesprochen; der Reichshofrath aber erklärte ,durch offenes Decret' diese Verleihung für unrechtmässig und vertheidigte standhaft die Rechte des Abtes. In Corvey war durch päpstliche Provision ein neuer Abt eingesetzt worden, aber der Reichshofrath verweigerte ihm die Anerkennung und nahm mit Nachdruck den früheren Abt in Schutz, obgleich derselbe nach der Behauptung seiner Gegner ,notorie der Ketzerei verdächtig' war.[2]

Die päpstliche Partei am Wiener Hofe war natürlich über alle diese Dinge aufs Höchste erbittert; sie beschuldigte die Mitglieder des Reichshofrathes, dass sie selbst ,unter katholischer Larve Ketzerei im Herzen trügen' und sprach die Befürchtung aus, wenn es nicht gelinge, gleichsam zum warnenden Beispiele für andere Fürsten und deren Räthe dem Reichshof-

---

sich dieser Sachen anzunemmen oder einzumischen hab oder auch die päpstliche Jurisdiction noch zur Zeit fundiert sein kondt'; dem Nuntius sei daher ,sein unzeitiges Suchen und warum solches nicht statthabe' vor Augen zu führen (l. c.; vgl. Hurter X, S. 72).

[1] Dass der Kaiser entschlossen sei, dem Papste ,in ecclesiasticis im deutschen Reich nicht mehr so viel Raum zu lassen, dass er seines Willens und Gefallens mit den geistlichen Gütern im Reich . . geleben und handeln möge', wurde auch am 21. April 1629 vertraulich an Kursachsen berichtet (Dr. A. 8093/209).

[2] Das Vorgehen in der Corvey'schen und Maximin'schen Sache war nach den Bemerkungen an Lescale hauptsächlich ein Werk des Abtes von Kremsmünster; dieser habe den Kampf gegen den päpstlichen Stuhl auf sich genommen und sich nicht gescheut zu sagen, der Papst habe keine Macht, über die geistlichen Güter zu verfügen.

rathe den ‚Kamm zu stutzen‘,[1] so werde die päpstliche Autorität, welche in Niederdeutschland ohnehin nichts gelte, auch in Oberdeutschland vernichtet werden. Doch die Hoffnung, den Widerstand des Reichshofrathes zu brechen, war gering; denn obgleich die Frömmigkeit des Kaisers, sein ‚furchtsames Gewissen‘ und insbesondere der Einfluss der dem Papste ebenfalls ergebenen Jesuiten auf den Kaiser bekannt war, so mussten sich doch selbst die eifrigsten Anhänger des päpstlich-ligistischen Bundes sagen, dass der Kaiser schwerlich aus freien Stücken auf Bisthümer und Erzbisthümer verzichten werde, die seinem eigenen Sohne bestimmt waren. Man fand denn auch in Rom und München nothwendig, wenigstens einen Theil des Weges dem Kaiser entgegenzukommen und dem kaiserlichen Prinzen ausser Magdeburg, Halberstadt und Hersfeld, welche man ihm schon früher zugesprochen hatte,[2] auch das grosse und reiche Erzbisthum Bremen einzuräumen;[3] man wollte zufrieden sein, wenn der Bischof von Osnabrück auch nur die Stifter Verden und Minden bekam. Aber die Liga schien nun einmal in dieser Frage vom Missgeschick verfolgt zu sein, denn auch ihre Nachgiebigkeit führte nicht vollständig zu dem angestrebten Ziele. Die Domherren in Minden wählten nämlich, als die Absetzung Christians von Braunschweig nicht länger hintanzuhalten war, trotz der päpstlichen Provision zwar nicht den kaiserlichen

[1] Dem Reichshofrath müsse man die ‚crista amputieren‘, heisst es in den Bemerkungen an Lescale; wenn die Ausschliessung des Papstes gelinge, wird dann weiter gesagt, so werde diese Lehre ‚wie eine Pest‘ durch das ganze Reich schleichen und ‚eine feste Burg gegen den Statthalter Christi in Ober- und Niederdeutschland‘ schaffen. In den spanischen Niederlanden würden schon jetzt der Auditor der römischen Kammer und der Fiscus der Kirche vor Gericht geladen, man schreite gegen die Person des apostolischen Nuntius ein, widersetze sich dessen Anordnungen ‚mit Waffengewalt, Arresten und Repressalien‘ u. s. w.

[2] Nach Caraffa I, S. 376 war übrigens auch die Verleihung von Hersfeld nicht ohne Widerspruch vor sich gegangen; dagegen erklärten sich Kurmainz als ordinarius loci, welcher das jus devolutum geltend machte und die Benedictiner von Fulda, welche das Kloster ebenfalls beanspruchten.

[3] Nach Gregorovius, Urban VIII, S. 13, erfolgte die Verleihung von Bremen an den Erzherzog schon vor dem 4. Juni 1629, erregte aber bei Kurbayern grossen Unwillen.

Prinzen, aber ebenso wenig den Bischof von Osnabrück,[1] sondern einen Dritten, den Domdechanten von Münster, zu ihrem Bischofe. Dadurch aber gaben sie dem Kaiser von Neuem Gelegenheit, in die Besetzung des Stiftes einzugreifen; derselbe konnte nämlich nunmehr seinen Sohn, wenn auch nicht zum Bischof, so doch zum Verweser des Stiftes, und zwar für so lange ernennen, bis die Frage entschieden wäre. Dabei hatte natürlich der Kaiser immer noch die Hoffnung, aus dem Verweser von Minden werde schliesslich trotzdem noch der allseitig anerkannte Bischof dieses Stiftes werden.[2] Auch in der Frage der Einkünfte aus den übrigen restituirten, aber noch nicht oder nur schwach besetzten Gütern war die Liga nicht glücklicher. Wohl wurde ihr vom Papste am 9. April 1631 die Hälfte dieser Einkünfte für drei Jahre zugewiesen, aber der Kurfürst von Bayern musste, indem er für diese Verleihung dankte, selbst erklären, dass sie vorerst fruchtlos bleiben werde, da die betreffenden Güter nicht von der Liga besetzt seien.[3] Damals mochte freilich der Kurfürst noch hoffen, dass neue Erfolge der ligistischen Truppen hierin eine Aenderung herbeiführen würden; aber schon im Herbste desselben Jahres wurde durch die schwedischen Siege auch diese Hoffnung vernichtet. Damit aber endigte zugleich der Streit, welcher von Benedictinern und Jesuiten, von den Bischöfen und den kaiserlichen Räthen, von Kaiser und Liga und Papst mit so grosser Erbitterung geführt worden war, und zwar so, dass keiner von den streitenden

---

[1] Am 25. Februar 1630 forderte Tilly diese Domherren auf, einen ‚würdigen' Bischof zu wählen, aber wie der Erfolg zeigt, hielten die Domherren nicht den von Tilly gewünschten Bischof von Osnabrück für den würdigsten (Hurter X, S. 65).

[2] Diesen Rath findet man in dem Gutachten Hye's 1630 (Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten 38); als Entschädigung für den Bischof von Osnabrück schlug derselbe die Abtei St. Michael in Lüneburg oder selbst das Stift Halberstadt, als Entschädigung für den Domdechanten von Münster das Stift Ratzeburg vor.

[3] Gregorovius, Urban VIII. S. 31; nach demselben Schriftsteller erfüllte der Papst damit ein Versprechen, welches sein Nuntius Rocci der Liga schon auf dem Regensburger Convente gemacht hatte. Am 7. Juni 1631 forderte der kaiserliche Botschafter Savelli in Rom die Zurücknahme dieser Verleihung und die Ueberweisung derselben für 25 Jahre an die kaiserlichen Cassen, aber vergeblich (ebenda S. 31).

Theilen die Güter wirklich erhielt, sondern alle Güter und Einkünfte, wenigstens vorläufig, wieder an die Evangelischen zurückfielen.

V. Die ersten Unterhandlungen wegen Zurücknahme des Edictes.

Als die von den Evangelischen abgetretenen Güter zum Erisapfel wurden, um welchen die Sieger beinahe in offenen Kampf gerathen wären, mochten die früheren Besitzer mit Recht eine gewisse Schadenfreude empfinden; aber der Streit hatte für sie auch eine andere, praktische Bedeutung: er erhöhte ihre Hoffnung, die restituirten Güter vielleicht doch wieder zurückzuerhalten, und bewirkte, dass sie muthiger und nachdrücklicher als zuvor in den Kaiser drangen, das Edict ganz wieder aufzuheben.

Aber die Evangelischen waren hiebei gleichsam ein Heer ohne Feldherrn; denn wenn auch in den Augen der meisten der Kurfürst von Sachsen als derjenige galt, auf den ‚bei dem gesammten evangelischen Wesen nächst Gott einig und allein das Absehen gestellt sei', so gründete sich doch diese günstige Meinung lediglich auf den hohen Rang, den Johann Georg bekleidete, und auf seinen ausgedehnten Besitz. Persönlich ohne hervorragende Eigenschaften und dem Trunke so sehr ergeben, dass er selbst in jener trinklustigen Zeit bei Freund und Feind verächtlich wurde, erfreute er sich nicht einmal am kaiserlichen Hofe, dem er doch viele und wichtige Dienste geleistet hatte, eines besonderen Ansehens.[1] Er war daher am allerwenigsten der Mann, eine den Evangelischen günstige Wendung durchzusetzen, wenn er auch gewollt hätte. Und selbst an diesem guten Willen konnte man zweifeln; an dem Mühlhausner Convente, auf welchem das Restitutionsedict geboren worden war,

---

[1] Der päpstliche Nuntius Caraffa schrieb von ihm, er sei kein ‚principe di spirito ne forze tali, che deva gran fatto tenersi di lui' (Londorp III, S. 121); mit diesem Urtheile trifft das bekannte Wort des Camerarius (Londorp III, S. 1624) merkwürdig zusammen: ‚Diese Leute sind zur Knechtschaft geboren,' sagte er, ‚darum wird sie auch Gott darein bringen.'

hatte er theilgenommen, und man hielt es z. B. in Würtemberg alles Ernstes für möglich, dass der Kurfürst mit zu demselben gerathen habe.[1] Das war nun freilich nicht der Fall; im Gegentheil, der Kurfürst war selbst auf das Aeusserste erschrocken, als das Restitutionsedict ihm zugestellt wurde, da er aus den unbestimmten Ausdrücken zu entnehmen glaubte, dass der ‚Bogen auch gegen ihn gespannt sei'.[2] Die Angst, welche man in Kursachsen damals hatte, zeigt sich am besten darin, dass man in Wurzen sogar schon Vorbereitungen gegen einen gefürchteten Ueberfall durch kaiserliche Truppen traf.[3] Aber nur seine eigene Gefahr vermochte den Kurfürsten so aufzuregen, nicht die allgemeine Noth; als auf die bestürzte Anfrage des Kurfürsten vom kaiserlichen Hofe die beruhigende Zusicherung einlangte, das Restitutionsedict sei dem Kurfürsten einfach zur Kenntnissnahme mitgetheilt worden, da war man in Dresden schnell wieder frohen Muthes. Nur das beunruhigte den Kur-

[1] Dass Kursachsen von den übrigen Evangelischen wegen seiner Betheiligung in Mühlhausen Vorwürfe zu hören bekam und mit aus diesem Grunde sich weigerte, in Regensburg zu erscheinen, berichtet unter Anderen Trauttmansdorff (20. Juli 1629; Wiener Staatsarchiv, Reichstagsacten). Würtemberg sprach am 12. April 1629 seine Verwunderung aus, dass die Erlassung des Restitutionsedictes ‚auf den Rath Kursachsens erfolgt sein solle'; Kursachsen protestirte gegen diese Beschuldigung am 20. April (Dr. A. 8093/212 und Rest. I, S. 178; IV, S. 364).

[2] ‚Weil allem Ansehn nach der Bogen auf uns gerichtet (nicht wissen wir, aus welchem Grunde) und es nur an dem Abdrucken mangelt', heisst es in dem Schreiben Kursachsens an Kurmainz, 4. April 1629. Diese Befürchtung hatte Kursachsen schon vor dem Bekanntwerden des Edictes gehegt, damals aber hatten Kurmainz und Bayern sie ihm auszureden gesucht (Dr. A., Rest. I, S. 39; Wiener Staatsarchiv Reichstagsacten, 76). Dass ‚auch seiner nicht geschont werde', dass man auch ihn ‚zur Restitution condemniere, obwohl er nie geklagt worden', dass ihm ‚gar zu ungüttlich geschehe, wenn er mit den korrespondierenden Kurfürsten und Ständen in ein Recht gesetzt würde', dass man ihn nicht beschuldigen könne, ein ‚Detentator, ein ungebührlicher Usurpator, der einem katholischen Stande das Seine geraubt', zu sein, ist dann seine fortwährende Klage (Kursachsen an Ferdinand [5. April] und Erzherzog Leopold [7. April 1629] und im Bedenken über das kaiserliche Schreiben vom 26. Juni 1629; Dr. A., Rest. I, S. 59, 69 und 8093/301).

[3] Schreiben Schönberg's und des Capitels von Wurzen (9. April 1629; Dr. A., Rest. I, S. 89); auch in Merseburg war man besorgt (ebenda I, S. 97).

fürsten noch, dass das Versprechen des Kaisers nicht bestimmt genug lautete und nicht feierlich genug ertheilt worden war; aber er hoffte zuversichtlich eine solche ‚deutliche und ausdrückliche Versicherung‘ seiner Stifter noch zu erhalten, wenn er nur durch ein musterhaft treues Betragen sich desselben würdig erweise.[1]

Dies wurde ihm freilich durch seine evangelischen Mitstände in hohem Masse erschwert; in zahllosen Bittschriften verlangten sie von ihm Rath, Hilfeleistung, Fürsprache beim Kaiser, Mittheilung von Actenstücken und Aehnliches. Der Kurfürst war darüber höchst ärgerlich, denn er war überzeugt, dass schon die Annahme solcher Bittschriften hinreiche, den Kaiser zu verstimmen; um so weniger war natürlich von einer Gewährung der in denselben ausgesprochenen Wünsche die Rede. Die meisten Zuschriften wurden überhaupt nicht beantwortet, selbst dann nicht, wenn sie von mächtigen Fürsten, z. B. dem Herzoge von Würtemberg herrührten; erfolgte aber doch eine Antwort, so enthielt sie statt des Trostes und der Hilfe, welche die Bittsteller erwartet hatten, höchstens Vorwürfe, dass die betreffenden Stände gegen den Kaiser die Waffen ergriffen hätten; ‚der Kurfürst‘, hiess es darin, ‚habe es vorausgesagt, dass es so kommen werde; nun büsse man es, dass man die wohlmeinende Warnung nicht beachtet habe‘.[2] Geradezu als

---

[1] Der Reichs-Vicekanzler soll in der That dem bremischen Abgesandten gegenüber geäussert haben, es müssten zwar alle reichsunmittelbaren Stifter restituirt werden, aber Sachsen betreffe das nicht, ihm werde der Kaiser ein ‚protectorium et conservatorium in optima forma‘ geben. Es wäre ohne Zweifel für den Kaiser und für Kursachsen besser gewesen, wenn dieses von einem geheimen Agenten berichtete Vorhaben zur Wirklichkeit geworden wäre; statt dessen versicherte der Kaiser am 16. April 1629 nur, dass er ‚der kursächsischen Dienste eingedenk sei, sie nie vergessen und diess auch durch die That zeigen werde‘. Nach einem Berichte sollen dem Kaiser, als er diesen Brief im Entwurfe las, die ‚Thränen über die Wangen gelaufen sein‘, und er soll gerufen haben, ‚er müsse vor Gott und der Welt bekennen, dass der Kurfürst ihm und seinem Hause hochansehnliche, nützliche und erspriessliche Dienste geleistet, daher man ihn billig verschonen müsse‘ (Dr. A. 8093/163 und Rest. I, S. 32, 127, 380).

[2] Würtemberg schrieb an Kursachsen am 30. Juli, 3. September, 19. November, 22. und 31. December 1628, am 6. und 15. Januar, endlich am

eine persönliche Beleidigung aber schien es der Kurfürst zu betrachten, als einer der Bittsteller — es war der Herzog Johann Casimir von Sachsen — so unvorsichtig war, ihn als den ‚Director des evangelischen Wesens' zu bezeichnen: ‚Man möge ihn mit derlei Zumuthungen verschonen,' liess er dem Herzoge antworten; ‚ihm falle es nicht ein, sich eines Directoriums anzumassen oder sich der Sachen so zu unterwinden, als ob er dazu bestellt und verpflichtet wäre.' Der Herzog musste dem Kurfürsten förmlich Abbitte leisten, ehe er wieder zu Gnaden aufgenommen wurde.[1]

2., 5. und 19. März 1629, ohne auf alle diese Schreiben eine Antwort zu erhalten (Würtemberg an Kursachsen, 12. April 1629; Dr. A. 8093/212). Am 2. Mai wurde dann zwar geantwortet, aber die Ertheilung eines Rathes wegen Mangels an Information, die Fürbitte beim Kaiser wegen der unterdessen erfolgten Veröffentlichung des Restitutionsedictes, welche jede Intercession vergeblich mache, verweigert. ‚Dass der Kurfürst den evangelischen Ständen zeitlich prognosticirt habe, dass alles dasjenige erfolgen werde, wenn man die Katholischen einmal in die Waffen gebracht, so itzo vor Augen', steht in einem Schreiben Kursachsens an Nürnberg (19. Februar 1629; Dr. A., Gravamina der Reichsstände VII). Merkwürdig sind auch die Berathungen, welche Anfangs Mai 1629 auf dem Münztage stattfanden, weil Kursachsen, indem es mittheilte, dass es anderen evangelischen Ständen die Ertheilung eines Rathes verweigert habe, selbst sich einen Rath von den versammelten Ständen einholen wollte; selbstverständlich antworteten nun auch diese ausweichend (30. April und 15. Mai 1629; Dr. A., Rest. I, S. 302, 408).

[1] Johann Casimir machte jedoch, indem er sich entschuldigte, die richtige Bemerkung, dass ‚die Katholischen leicht muthiger gemacht werden dürften, indem sie andere protest.-evang. Stände gleichsam allein gelassen zu sein vermeinten'. Charakteristisch ist auch die Antwort, welche der Rath von Mühlhausen erhielt, als er unter Berufung auf das Beispiel des Kurfürsten Moriz die Besetzung der Stadt mit sächsischen Truppen zum Schutze gegen die Restitutionen erbat: ‚Jetzt', sagte der Kurfüst, ‚sei der status ein ganz anderer; damals habe es gegolten, die Augsburger Confession einzuführen, jetzt aber gelte es — dem kaiserlichen Edicte zu pariren.' Die Mittheilung von Actenstücken aus dem Wittenberger und Weimarer Archive, um welche der Herzog von Weimar und Georg von Hessen ersucht hatten, wurde ebenfalls verweigert, eine Bittschrift der obersächsischen Stände, welche Kursachsen zur Begutachtung vorgelegt worden war, so corrigirt, dass jeder bestimmtere Ausdruck verschwand u. A. m. (Dr. A., Rest. I, S. 143 ff., 382; II, S. 33 und 465; III, S. 298; benützt auch in Heyne, Der Kurfürstentag in Regensburg S. 21 ff.)

Den Katholiken konnte natürlich ein solches Benehmen des Kurfürsten nur erwünscht sein, aber ihre Achtung vor dem Oberhaupte der evangelischen Partei wurde dadurch sicherlich nicht erhöht. Im Gegentheil, war man schon vorher der Ansicht gewesen, dass der Kurfürst ein Mann von beschränktem Geiste sei, um den man bei Durchführung des Restitutionsedictes sich nicht sonderlich zu kümmern brauche, so war man jetzt um so mehr davon überzeugt und am kaiserlichen Hofe handelte man auch darnach. Man würde es vielleicht unter anderen Umständen nothwendig gefunden haben, die Besitznahme von Magdeburg, auf welches auch Kursachsen Anspruch machte, zu verschieben, bis alle übrigen Restitutionen gelungen waren: diesem Kurfürsten gegenüber glaubte man sich einer solchen Rücksichtnahme überhoben; ihm musste genügen, wenn man ihm auch nur die von altersher besessenen Bisthümer Merseburg und Naumburg liess. Und selbst bei diesen fand man es überflüssig, sich durch ein Versprechen derart zu binden, dass man sie niemals wieder hätte zurückerlangen können: Johann Georg mochte froh sein, wenn er nur für den Augenblick mit heiler Haut davonkam.[1]

Da war es nun ein Glück für Kursachsen, dass Kaiser und Liga sich entzweiten. Die nächste Folge davon war, dass Maximilian von Bayern, um die Bundesgenossenschaft Sachsens insbesondere gegen Waldstein zu gewinnen, in runden und deutlichen Worten erklärte, das Restitutionsedict finde auf Kursachsen keine Anwendung. Das Edict, hiess es in dem Schreiben Maximilians, beziehe sich nur auf diejenigen, welche sich nach ordentlich durchgeführtem Process dem über sie ergangenen Urtheile nicht hätten unterwerfen wollen; in dieser Lage aber sei der Kurfürst von Sachsen nicht, derselbe sei vielmehr noch nicht einmal ‚gehört‘ worden. Wie wichtig dieses Zugeständniss in den Augen der Kaiserlichen war, beweist am

[1] Man scheint am kaiserlichen Hofe hiemit die besondere Absicht verbunden zu haben, sich ein Compensationsobject zu erhalten, um leichter die Abtretung von Magdeburg erzwingen zu können; ja der Kaiser glaubte sogar (oder that doch so, als ob er es glaubte), dass Kursachsen Magdeburg überhaupt nur begehre, um wenigstens Meissen, Merseburg und Naumburg sicher zu behalten (Ferdinand an Maximilian von Bayern, 3. April 1629; Münchner Staatsarchiv 4/3).

besten der Aerger, den sie darüber an den Tag legten. Noch mehr aber verdross es den Kaiser, dass Maximilian auch in der Frage des Erzbisthums Magdeburg halb und halb auf die Seite Kursachsens trat, indem er rieth, die Besitznahme desselben noch zu verschieben. Der Rath konnte sachlich begründet erscheinen, insofern ja wirklich die Verfügung über Magdeburg der gefährlichste Theil des Restitutionswerkes war; dies hinderte aber nicht, dass Maximilian durch die Ertheilung desselben indirect das Interesse Kursachsens förderte, und zwar im Widerspruche mit den bekannten Wünschen des Kaisers.[1] Zum Danke dafür sollte natürlich Johann Georg nicht nur persönlich bei dem Regensburger Convente erscheinen, sondern auch auf demselben Schulter an Schulter mit Kurbayern gegen den obersten Feldhauptmann des Kaisers kämpfen.[2]

[1] Kurbayern an Kursachsen, 8. Mai 1629. Ein Gutachten Contzen's vom April 1629 vertheidigt das bayrische Schreiben gegen den von kaiserlicher Seite erhobenen Tadel: Allerdings sei auch Kursachsen wie die übrigen Stände vor dem Kriege gehört worden, aber durch das Mühlhausner Versprechen sei Kursachsen in ein neues Recht getreten, dass es, ‚obwohl zur Genüge gehört, doch für ungehört weiter gelten könne, und dass gegen dasselbe nicht anders vorgegangen werden könne, als durch gesetzmässigen Process mit Zugrundelegung der Acten'; insbesondere die Befürchtung sucht er zu widerlegen, dass sich andere evangelische Stände auf das Beispiel Kursachsens zu ihren Gunsten würden berufen können (Dr. A., Rest. II, S. 157; Münchner Staatsarchiv 4/3).

[2] Nach einem Berichte aus Wien sollen die ligistischen Gesandten daselbst neben der Erleichterung der Kriegsbeschwerden auch die Forderung erhoben haben, dass Kursachsen ‚ehestens contentiert und das seinige ihm genugsam und realiter versichert werde'; natürlich gehört auch dies in den Kreis der Mittel, um Kursachsen auf die Seite der Liga zu ziehen. Maximilian selbst, der sich übrigens wirklich beim Kaiser für Kursachsen verwendete, that, indem er Johann Georgs Klagen über das Restitutionsedict beantwortete, als wäre dieses allein vom Kaiser ausgegangen, gegen dessen ausgesprochenen Willen er, Maximilian, beim besten Willen nichts thun könne: man werde ihm nicht verdenken, schrieb er, wenn er ‚in diesem Werk und bei so qualificirten Umständen etwas behutsamer gehen und etwas mehreres an sich halten müsse'. Seltsam contrastirt damit freilich, dass man zu gleicher Zeit nöthig fand, den Kaiser zu eifrigerer Fortsetzung der Restitutionen anzutreiben; doch musste man dies eben mit Rücksicht auf Kursachsen heimlich, durch eigene Agenten thun, in schriftlichen Gutachten wollte weder Kurköln, noch Bayern sich äussern (Dr. A. 8093; Kurbayern an

Aber auch in Wien wünschte man, dass der Kurfürst von Sachsen in Person nach Regensburg komme, ja man verlangte von ihm sogar noch mehr: er sollte auf dem Convente überdies noch dahin wirken, dass der Sohn des Kaisers zum römischen Könige gewählt werde; er, der Protestant, sollte dem Kaiser in einer Sache sich willfährig erweisen, in welcher dieser gerade bei seinen eigenen Glaubensgenossen, obenan bei dem Kurfürsten von Bayern, auf den zähesten Widerstand gefasst sein musste. Dass man solche Dienste von Kursachsen nicht verlangen könne, ohne ihm wenigstens einige Gegenconcessionen zu machen, sah man nun freilich selbst am kaiserlichen Hofe ein, und es wurde ein eigener Gesandter, Graf Trauttmansdorff, nach Dresden geschickt, um die kaiserlichen Versprechungen zu überbringen.

Und doch wie geringfügig waren diese Zugeständnisse! Von Magdeburg sollte der Gesandte gar nicht sprechen; wenn aber der Kurfürst selbst die Rede darauf bringen würde, so sollte er antworten, dass der Kaiser ‚aus verschiedenen Ursachen', hauptsächlich aber, weil er verpflichtet sei, ‚Gerechtigkeit zu üben', auf der Restitution bestehen müsse. Bezüglich der übrigen Stifter hatte Trauttmansdorff das Mühlhausner Versprechen zu erneuern: der Kurfürst werde ‚nicht ohne genugsames Vorgehen, Verhör und Erkenntniss wegen derselben beschwert werden'.[1] Es waren fast dieselben Worte, mit welchen der Kurfürst sich im Jahre 1621 hatte beruhigen lassen; aber zwischen damals und jetzt lag das Restitutionsedict, welches trotz des Mühlhausner Versprechens erlassen worden war. Bei einer früheren Gelegenheit hatte der Kurfürst, eben im Vertrauen auf jenes Versprechen, den anderen evangelischen Ständen gegenüber eine Art von Bürgschaft übernommen, dass ein Schritt wie das Restitutionsedict nicht zu fürchten sei;[2] nun war dieser

Kursachsen, 6. September 1629, und Contzen's Gutachten im Münchner Staatsarchiv 4/4).

[1] Hierüber und über das Folgende geben Aufschluss: Trauttmansdorff's Instruction, 28. Juni 1629, dessen Berichte vom 8. und 20. Juli (Wiener Staatsarchiv, Reichstagsacten) und sein am 10. Juli übergebenes Memorial (Dr. A. 8105/23).

[2] In dem schon citirten Einfachen Bedenken (Londorp III, S. 890), in welchem es heisst, die Katholiken würden die geistlichen Güter schon

Schritt doch geschehen, und der Kurfürst, in seinem Vertrauen irre geworden, begann sich auszumalen, dass man ja vielleicht auch gegen ihn die Formen des Processes: Anklage, Verhör und Urtheil in Anwendung bringen könnte.[1] Und da er einmal argwöhnisch geworden war, so fiel ihm besonders der Umstand auf, dass Trauttmansdorff nichts als ein mündliches Versprechen mitgebracht hatte; wenigstens ein ‚kaiserliches Handbriefl' hatte der Kurfürst erwartet.[2] Er machte hierauf noch einen, gewissermassen verzweifelten Versuch, aus der Gesandtschaft Trauttmansdorff's einen Vortheil herauszuschlagen, indem er diesem merken liess, dass er den kaiserlichen Hof in Prag zu besuchen

darum nicht ‚mit Gewalt und sofort' wieder in Besitz nehmen, weil dadurch ein Religionskrieg entstehen würde.

[1] Dass diese Befürchtung für die nächste Zukunft unbegründet war, geht aus einem Gutachten der kaiserlichen Räthe, welches noch vor der Trauttmansdorff'schen Gesandtschaft abgegeben wurde, hervor: das Mühlhausner Versprechen, hiess es darin, müsse man Kursachsen halten, ‚wie dann in alle Wege dahin zu trachten wäre, dass man Kursachsen in dieses edictum oder dessen execution gar nicht einmenge oder uff ihn verstehe, sondern hiervon separiere'. Aber dieses sollte hauptsächlich nur geschehen, ‚damit man dadurch die execution des mehrangezogenen kaiserlichen Edictes im übrigen facilitiere und zu rühmlichem Effect desto leichter bringe'. Dass Kursachsen nicht für alle Zukunft sicher war, zeigt ein Schreiben Ferdinands an Maximilian vom 19. September 1629, worin er dessen Rath wegen eines eingelangten kursächsischen Protestes erbittet, damit nicht etwa Kursachsen selbst oder andere evangelische Stände sich durch diesen Protest ‚inkünftig in ihren vermeindtlich habenden Rechten auf alle begebende Gelegenheit versichert zu sein erachten oder halten mögen' (Theatrum Europ. II, S. 23; Londorp IV, S. 4; Münchner Staatsarchiv 4/4).

[2] ‚Wenn er seines hergeliehenen Geldes halber contentiert' (die Berechtigung dieser Forderung erkannte auch der kaiserliche Gesandte an) und seiner Stifter halber (hiebei ist freilich wohl Magdeburg mit gemeint) ‚durch kaiserliche Handbriefl assecuriert würde, wolle er content erscheinen, eher aber nicht', sagte der Kurfürst am 7. Juli zu Trauttmansdorff. Maximilian von Bayern rieth denn auch, da Kursachsen, wie es scheine, nur ‚in modo et forma eine mehrere Solennität und Sicherheit' begehre, wirklich ein derartiges ‚solennes und authentisches Diplom' auszustellen, weil sich dann der Kurfürst ‚anderer Händel gern entschlagen würde'. Es ist schwer zu begreifen, warum der kaiserliche Hof für gut fand, diesen Rath so ganz und gar unbefolgt zu lassen (das Gutachten Maximilians ist vom 13. September 1629; Münchner Staatsarchiv 4/4).

wünsche; er that dies natürlich in der Hoffnung, als Gast des Kaisers seinen Wunsch nach ‚mehrerer Versicherung der Stifter' leichter durchsetzen zu können; aber der Gesandte war so unhöflich, die Andeutungen des Kurfürsten nicht verstehen zu wollen. Charakteristisch ist auch der Rath, welchen Graf Trauttmansdorff nach seiner Rückkehr dem kaiserlichen Hofe gab: ‚Man möge,' sagte er, ‚in der Restitution, namentlich von Magdeburg nur unbesorgt fortfahren; von dem Kurfürsten habe man ganz und gar nichts zu fürchten.'

Die Enttäuschung des Kurfürsten war um so grösser, je höher er selbst und seine Räthe ihre Hoffnungen gespannt hatten, als die Ankunft des kaiserlichen Gesandten in Aussicht stand; diese Enttäuschung spiegelt sich deutlich in den Worten ab, welche der Kurfürst vor dem Abschiede an den Gesandten richtete: ‚Ihr habt mir keine mehrere Versicherungen meiner Stifter gebracht,' sagte er ihm, ‚und habt noch obendrein meinem Kinde das Erzbisthum Magdeburg genommen.' Auch die übrige evangelische Welt war in Bewegung, als die Kunde von Trauttmansdorff's Gesandtschaft sich verbreitete, und es musste dem Kurfürsten wie Hohn klingen, wenn unmittelbar nach der Abreise des kaiserlichen Gesandten andere evangelische Stände, darunter sein Schwiegersohn, Georg von Hessen, ihn inständig baten, er möge ihnen doch die gleichen Begünstigungen beim Kaiser erwirken, welche ihm selbst zu Theil geworden wären.[1] Gerade gegen diese evangelischen Mitstände aber kehrte sich zunächst der Groll des Kurfürsten; man glaubte in Dresden bestimmt zu wissen, dass der Kaiser ursprünglich geneigt gewesen sei, die Wünsche Kursachsens zu erfüllen,

[1] So schrieb Christian von Anspach am 10. Juli 1629, er habe von der Gesandtschaft Trauttmansdorff gehört und vernommen, dass der Kaiser Kursachsen ‚nochmalen mit versicherten protectoriis und conservatoriis über alle in kursächsischen Landen liegende geistliche Güter in optima forma wolle versehen lassen'; der Kurfürst möge doch auch ihm solche protectoria erwirken. Georg von Hessen stellte dieselbe Bitte am 9. und 29. Juli und liess das zweite Schreiben auch von seiner Frau, der Tochter des Kurfürsten, unterzeichnen; etwas später, am 5. September 1629, bedauert er nur, dass sein Vater, Landgraf Ludwig, nicht auch wie Kursachsen ein Mühlhausner Versprechen erwirkt habe und er selbst also nicht wie sein Schwiegervater die Ausstellung einer kaiserlichen ‚Versicherung' hoffen könne (Dr. A. II, S. 256, 261, 432, 594).

und man machte sich Vorwürfe, durch die Anhörung der übrigen Evangelischen diese günstige Stimmung am Wiener Hofe verdorben zu haben.[1]

Aber es scheint denn doch, dass man allmälig am kursächsischen Hofe zu begreifen anfing, dass in Wahrheit gerade das schwache und unwürdige Betragen des Kurfürsten an der Behandlung schuld war, die er erfuhr. Wenigstens wurden die neuerlichen Zuschriften der evangelischen Stände, deren Eintreffen man allerdings nicht wohl hindern konnte, wenn man auch gewollt hätte, weniger abschlägig beantwortet als früher; der Kurfürst legte sogar für den einen oder andern Stand beim Kaiser Fürsprache ein; ja man entschloss sich endlich, allerdings unter Zittern und Zagen, den Inhalt der vom Kurfürsten an den Kaiser abgesendeten, gegen das Restitutionsedict gerichteten Schreiben den übrigen Evangelischen mitzutheilen.[2]

---

[1] ‚Es scheine', heisst es in einer undatirten ‚Erwägung' (Dr. A., Rest. III, S. 111), ‚dass seit der Zeit, seit die evangelischen Fürsten und Stände bei Kursachsen ihre Beschwerden wegen des kaiserlichen Edicts anbrachten, . . . man sich am kaiserlichen Hofe nicht wenig alterirt habe; denn es gebe die Erfahrung, dass die anfangs etwa fürgewesene Dispensation mit Ihrer Churf. Durchl. sich hernach ganz verloren und derselben von der Zeit an immer härter und heftiger zugesetzt wird'. Von Wien aus suchte man natürlich den Kurfürsten in dieser selbstanklägerischen Stimmung noch zu bestärken; so wurde ihm von dort berichtet, dass Graf Schwarzenberg und Dr. Wenzel bereits Auftrag gehabt hätten, mit einem kaiserlichen protectorium nach Kursachsen zu reisen, aber das Eintreffen der ‚scharfen Protestationsschrift', mit welcher der Kurfürst die Uebersendung des Restitutionsedicts beantwortete, habe dies wieder suspendirt. Ein kaiserlicher Rath sollte auch gesagt haben: Der Kurfürst thue dies nicht von selbst, sondern aufgewiegelt von den Correspondirenden, vornehmlich von den Reichs- und Hansestädten; es werde aber in diese Correspondenz bald ein Riss gemacht werden.

[2] Ein Schreiben an den Grafen Hohenlohe am 3. Mai 1630 bemerkt mit Befriedigung, dass die kursächsischen Räthe ‚genugsame Information (dazu wir es Gottlob! gebracht) nunmehr wohl leiden mögen'. Die Mittheilung der kursächsischen Schreiben an den Kaiser hatte man darum gefährlich gefunden, weil dieselbe einer ‚Aufreizung zum Ungehorsam' gleiche; insbesondere der Präsident Schönberg, der aber eben damals starb, hatte sie aus diesem Grunde bekämpft. Am 5. und 8. November 1629 erfolgte indess doch die Mittheilung der Schreiben vom 8. Mai, 16. Juli und 25. August zuerst an Georg von Hessen, dann auch an Christian von Brandenburg-Anspach u. A. (Dr. A., Rest. IV, S. 410; III, S. 111); nur das erste, gar zu selbstsüchtige und für Kursachsen gerade

Für die Ungeduld der unmittelbar von den Restitutionen Betroffenen war aber natürlich das Alles ungenügend; das Mindeste, was die Herzoge von Würtemberg und Braunschweig, der Markgraf von Brandenburg-Anspach u. A. für nöthig hielten, war eine gemeinschaftliche Gesandtschaft aller evangelischen Stände an den Kaiser, um die Zurücknahme des Edictes zu erwirken. Eine Bitte, in dieser Form gestellt — man könnte sie mit den Sturmpetitionen der neuesten Zeit in Vergleich bringen — enthielt allerdings auch halb und halb eine Drohung für den Fall, dass die Bitte nicht gewährt wurde; aber was blieb den Evangelischen, wenn sie nicht freiwillig auf die Güter Verzicht leisten wollten, im Grunde Anderes übrig? ‚Mit beharrlicher Geduld,‘ schrieb der Herzog von Würtemberg an Kursachsen, ‚sei es nicht möglich, das Uebel abzuwehren; wohl dürfe man, wie der Kurfürst immer und immer wieder empfahl, auf Gottes Hilfe vertrauen, aber Gott helfe nur durch ‚menschliche Mittel‘.[1]

Im Sinne des furchtsamen Kurfürsten indess waren solche Pläne auch jetzt nicht. Seine Hoffnung, vom Kaiser eine Ausnahmsstellung gegenüber den anderen evangelischen Reichsständen zu erhalten, war zwar etwas gesunken, aber ganz aufgegeben hatte er sie doch nicht. Es machte daher noch immer Eindruck auf ihn, wenn ihm seine Räthe vorstellten, dass eine gemeinsame Gesandtschaft aller Evangelischen die Katholiken veranlassen könnte, ‚zwischen submittirten und nicht submittirten, meritirten und nicht meritirten‘ künftig keinen Unterschied zu machen und alle zur Restitution zu zwingen. Und wenn nun gar der Kurfürst diejenigen betrachtete, die ihn zu dem gemeinsamen Schritte aufforderten, so schwand ihm erst recht die Lust, auf ihr Verlangen einzugehen. Die Meisten waren Mitglieder der Union gewesen; sie hatten bereits bewiesen, dass sie nöthigenfalls auch vor Aufruhr und Empörung nicht zurückschreckten; Johann Georg fühlte sich beinahe entehrt, wenn er sich in

in den Augen der protestantischen Mitstände wenig ehrenhafte Schreiben vom 5. April wurde auch jetzt noch zurückgehalten.

[1] Würtemberg an Kursachsen, 20. December 1629; Kursachsen an Würtemberg, 24. April 1629; ein undatirtes Schriftstück über die Conjunctur sämmtlicher evangelischer Stände (Dr. A., Rest. I, S. 135, 139; III, S. 479; 8093/279).

solcher Gesellschaft dachte. Nur für seine sächsischen Vettern wollte der Kurfürst, obwohl er auch mit ihrem Verhalten nicht durchaus zufrieden war, als Verwandter und Kreisoberster mit grösserem Nachdruck eintreten; die evangelischen Stände in den übrigen Kreisen dagegen mochten sich helfen, so gut sie konnten.

Das geschah denn auch. Statt der allgemeinen Gesandtschaft, welche durch Kursachsens Weigerung unmöglich geworden war, begaben sich zwei kleinere, entsendet von den evangelischen Ständen des schwäbischen und fränkischen Kreises, an den kaiserlichen Hof, mit der doppelten und beinahe unlösbar scheinenden Aufgabe betraut, zugleich die Einstellung der Restitutionen und Abhilfe gegen die Bedrückung der kaiserlichen Soldatesca zu erwirken. Aber gerade, dass sie nicht das religiöse Anliegen allein vorzubringen hatten, ebnete ihnen in unverhoffter Weise die Wege. Von den Feinden Waldstein's, die auch in der Umgebung des Kaisers zahlreich genug waren, von Wolf von Mansfeld, von Collalto u. A. wurde ihre Ankunft mit Freuden begrüsst und nur bedauert, dass sie nicht früher gekommen wären, um ihre Klagen und Bitten mit denen der Ligisten, deren Gesandte sich kurz zuvor zu dem gleichen Zwecke in Wien befunden hatten, zu vereinigen. Aber auch für ihre religiösen Forderungen fanden sie in Folge der unter den Katholiken eingerissenen Parteiung ein geneigteres Ohr, als man unter anderen Umständen hätte erwarten dürfen. Gerade damals war der Reichshofrath im heftigsten Kampfe gegen die ligistischen Bischöfe wegen der Ansprüche, welche diese auf die restituirten Güter glaubten erheben zu können, und Viele, die den Restitutionen zugestimmt hatten, in der Hoffnung, sie für den Kaiser und seine Räthe ausbeuten zu können, bereuten nun diesen Schritt, da der gehoffte Gewinn sich als ein fraglicher herausstellte.[1] Uebrigens waren die evangelischen Ge-

[1] ‚Wenn das Edict nicht schon heraussen wäre,‘ berichteten die schwäbischen Gesandten, ‚würde es vielleicht nicht mehr herauskommen; denn je länger, je mehr finde man, dass man es besser hätte auslassen sollen.‘ Ob und inwieweit zur Verstärkung dieser den Evangelischen günstigen Stimmung auch die Geschenke beitrugen, mit welchen die Gesandten die höheren kaiserlichen Beamten im Falle eines glücklichen Ausganges auszeichnen sollten (die fränkischen Gesandten waren beauftragt, in

sandten so klug, weniger das Restitutionsedict selbst, als vielmehr die Commissäre anzugreifen, welche dasselbe zur Ausführung brachten. Sie behaupteten von denselben, dass sie auch den gerechtesten Einwendungen der Evangelischen kein Gehör schenkten, dass sie entgegen dem kaiserlichen Befehl Besitzfragen vor ihr Tribunal zögen, welche durchaus nicht notorisch, sondern schwierig und verwickelt seien und über welche daher nur das Kammergericht giltig entscheiden könne, mit einem Worte, dass sie, auf die Unterstützung der kaiserlichen Truppen sich verlassend, ganz willkürlich gegen die evangelischen Stände vorgingen: ‚sie schneiden die Pfeifen, weil sie im Rohr sitzen', sagte einer der Gesandten. Das aber bot dem Reichshofrath willkommene Gelegenheit, den ihm feindlich gesinnten Bischöfen von Augsburg und Würzburg, von Constanz und Bamberg ‚den Zaum kürzer zu hängen'.[1] Die Restitutionscommissäre wurden

diesem Falle jedem der vornehmsten ‚Officiere' ein Fuder, den übrigen drei oder zwei Fässer Wein, den Secretären, Cancellisten u. dgl. aber Geld zu schenken), ist schwer zu sagen. Im Rufe der Bestechlichkeit standen die kaiserlichen Räthe ebenso wie die der meisten anderen Fürsten jener Zeit; auch der Bischof von Osnabrück klagt einmal, dass ‚es Pragae also hergeht und alles erhalten wird parva reputatione, sola pecunia'. Bekannt ist auch die von Hurter allerdings angefochtene Erzählung von der Bestechung Lämmermann's durch den Herzog vom Würtemberg mittelst einer Ladung Nekarwein (Brief aus Wien [undatirt]; Nebenmemorial für die fränkischen Gesandten; Protokoll der schwäbischen Gesandten Dr. A., Rest. II, S. 542, 244; III, S. 51; II, S. 89; Theatrum Europ. II, S. 36; Hurter X, S. 57 gegen Pfister).

[1] Gegen den Religionsfrieden werde man nichts zulassen und auch den Commissären ‚den Zaum nicht allzu weit verhängen,' sagten die kaiserlichen Räthe nach dem Berichte der fränkischen Gesandten an den Markgrafen Christian von Brandenburg. In einer Gegenvorstellung der schwäbischen und fränkischen Bischöfe (August 1629) wird die Nachgiebigkeit gegen die Evangelischen unter Anderm damit bekämpft, dass in diesem Falle auch der Kurfürst von Sachsen seine dem Kaiser so unbequemen Ansprüche auf Magdeburg wieder stärker hervorkehren würde. Von den kaiserlichen Räthen soll besonders missbilligt worden sein das Vorgehen gegen die in der Weissenburger Vogtei liegenden Reichsdörfer, das gegen Lindau, nach dem Theatrum Europ. auch das gegen Augsburg (Dr. A., Rest. III, S. 22, 28, 32, 120; II, S. 544; Theatrum Europ. II, S. 37, 39, 274). Vortheil versprachen sich die fränkischen Gesandten auch von der Denuncirung der Reden eines gewissen Popp, welcher von den fränkischen Restitutionscommissären nach Wien ge-

daher angewiesen, künftig keine Klage mehr anzunehmen, welche bereits beim Kammergericht oder beim Reichshofrath anhängig gemacht worden sei (23. August 1629). Freilich wurde diese Begünstigung der Evangelischen theilweise wieder aufgehoben dadurch, dass gleichzeitig an das Kammergericht der Befehl erging, sämmtliche Klosteracten durchzusehen und diejenigen, in welchen die Thatsache der Einziehung des Klosters nach dem Passauer Vertrag von den Evangelischen selbst zugestanden würde, den Restitutionscommissären zur sofortigen Amtshandlung abzutreten; aber Zeit gewonnen war damit für die Evangelischen immerhin. Den Commissären wurde ausserdem nochmals eingeschärft, nur über wirklich notorische Fälle selbst zu entscheiden; über Alles, was tiefere Nachforschung (altiorem indaginem) nöthig mache, sollten sie zuvor an den Kaiser berichten.

Dass dieses Zugeständniss keineswegs werthlos war, obgleich es die Evangelischen, wie sich denken lässt, nicht ganz befriedigte, zeigt am besten die Aufnahme, welche demselben von den Restitutionscommissären, insbesondere jenen des fränkischen Kreises zu Theil wurde. ‚Wenn man das eigene Bekenntniss der Evangelischen,‘ erklärten diese, ‚als erforderlich betrachte, damit die Besitznahme nach 1552 notorisch sei, so werde gar keine Execution mehr stattfinden können.‘ [1] Auch den katholischen Kurfürsten, welche um diese Zeit in Mainz zusammenkamen, schien die kaiserliche Entscheidung als gleichbedeutend mit der Einstellung der Restitutionen überhaupt.[2]

---

sendet worden war und die Ausrottung aller Lutheraner als das Ziel des Kaisers hingestellt haben sollte.

[1] Die fränkischen Restitutionscommissäre wünschten auch, wenn ihnen schon die Entscheidung ‚in dubiis‘ benommen sein solle, der Kaiser möge wenigstens den zweifelhaftesten Punkt, betreffend das Interim, ein- für allemal selbst entscheiden, und zwar so, dass jene Evangelischen, welche das Interim angenommen hätten, ‚eo ipso überwiesen seien und die Execution gegen sie vorgenommen werden könne‘. ‚Wenn die interimistische, der katholischen nicht zuwiderlaufende Lehre‘, fügten sie hinzu, ‚bei Rückforderung der Güter nicht in Betracht gezogen würde, so würde man im fränkischen Kreis überhaupt keine einziehen können‘ (die fränkischen Commissäre an den Kaiser 1630 o. T., Copie im Dr. A., Rest. IV, S. 374).

[2] Von den geistlichen Kurfürsten berichtet ein Unbekannter am 4. October 1629 an Questenberg: ‚Die Katholischen seind verdrossen, weil ihr Geld

Auf alle Fälle konnten die schwäbischen und fränkischen Stände mit dem Erfolge, welchen sie, von Kursachsen im Stiche gelassen, durch eigene Thatkraft errungen, fürs Nächste zufrieden sein.

Um so kläglicher erscheinen daneben die fortgesetzten Versuche Kursachsens, denn doch noch durch Bitten eine Sonderbegünstigung zu erwirken, die es nicht mit den anderen Ständen zu theilen brauchte. Die Liga hatte nämlich sowohl brieflich, als auch durch den Grafen Wolkenstein neuerdings den lebhaftesten Wunsch zu erkennen gegeben, dass der Kurfürst persönlich am Regensburger Convente Antheil nehmen möge und, um ihn geneigt zu stimmen, auch Zugeständnisse in Bezug auf die Restitutionen in Aussicht gestellt;[1] der Kurfürst hoffte nun, dass umsomehr auch der Kaiser, dem er ja durch seine Theilnahme am Convente und besonders durch seine Zustimmung zur Wahl des römischen Königs einen überaus werthvollen Dienst leisten konnte, zu Zugeständnissen bereit sein werde. Als daher im März 1630 der kaiserliche Gesandte

---

so übel angelegt, dass man so bald nachgelassen, die geistlichen Güter einzuziehn.' Kurköln freilich fand am 9. October 1629 im Hinblick auf die von Holland, Schweden, Frankreich u. A. drohenden Gefahren (am 18. August 1629 eroberten die Holländer Wesel, nahmen dann, die Spanier verfolgend, Duisburg, Ruhrort und Essen, überschwemmten ganz Cleve, eroberten am 14. September auch noch Herzogenbusch u. s. w.) die Fortsetzung der Restitution selbst nicht mehr unbedenklich (Chlumecky, Reg., Anhang S. 189; Klopp, Forschungen S. 115 und Tilly II, S. 35).

[1] Kurmainz schrieb deswegen an Kursachsen am 20. December 1629; dieses erwiderte am 9. Februar 1630, indem es sein Kommen davon abhängig machte, dass auch in den Restitutionen eine Milderung gewährt werde. Graf Wolkenstein, als bayrischer Gesandter zum Ligatage im Mergentheim reisend, sagte dem Herzog von Würtemberg im Vertrauen, die Evangelischen möchten nur in der Frage der geistlichen Güter etwas Accommodation den Katholischen entgegentragen, dann würde man der Kriegspressuren wohl bald erledigt werden. Auch am 24. März schrieb er wieder an den würtembergischen Rath Dr. Löffler: Er hoffe, dass auf dem Convente, der unmittelbar bevorstehe, die Sache (wegen des Edicts) ‚mit Bestand tractirt und mit aller Theilen guten Fügen werde verglichen und hingelegt werden'; Kursachsen könne doch persönlich erscheinen, weil der Kaiser bezüglich des Edicts auf dem Convente eine ‚Moderation' versprochen habe (ähnlich auch am 15. April 1630; Christian von Anspach an Kursachsen 8. März 1630; Dr. A. 8093 Anhang; IV, S. 272, 364).

Adam von Waldstein am kurfürstlichen Hofe erschien, um der Vermählung einer sächsischen Prinzessin beizuwohnen,[1] da fragte ihn der Kurfürst zuerst durch Boten, und als dies vergeblich blieb, in Person auf das Angelegentlichste, ob denn der Kaiser ihm, dem Kurfürsten, gar keine ‚Satisfaction für seine standhafte Treue' gewähren wolle. Der Gesandte ahmte das Beispiel Trauttmansdorff's nach; auch er that, als verstehe er gar nicht, was der Kurfürst damit meine. Nun ‚lamentirte' dieser mit ‚wässerigen Augen', dass er für alle seine Treue nichts als Briefe und Worte zum Lohn erhalten; von seinen Blutsfreunden und selbst von fremden Potentaten werde ihm dies vorgeworfen. Bedeutsam setzte er hinzu: ‚Wenn der Kaiser ihn befriedigt hätte, so würde er jetzt wiederum dem Kaiser nützen können: nie habe das Haus Oesterreich treue Freunde mehr bedurft als eben jetzt.' Aber auch diese geheimnissvolle Andeutung blieb vergeblich; Waldstein hatte wirklich nichts zu sagen.[2]

Und der Kurfürst sollte noch schlimmere Erfahrungen machen. Kaum war Waldstein nach Wien zurückgekehrt, als auch schon in Magdeburg jene kaiserlichen Commissäre eintrafen, welche beauftragt waren, die Huldigung des Erzstiftes für den Sohn des Kaisers entgegenzunehmen.[3] In Folge des

---

[1] Nach einem Berichte des Quedlinburgischen Gesandten vom 7. April 1630 hatte Waldstein neben dem offenen auch einen geheimen Auftrag, nämlich den, zu erforschen, was es mit der Zusammenkunft der Erbverbrüderten, welche in Wien sehr in die Augen gestochen habe, für eine Bewandtniss habe (Dr. A., Rest. IV, S. 303).

[2] Nach dem Berichte Waldsteins an den Kaiser (23. März 1630; Wiener Staatsarchiv, Reichstagsacten S. 77) wies der Kurfürst unter Anderem auch auf die Belohnungen hin, welche andere Kurfürsten (natürlich war Kurbayern gemeint) vom Kaiser empfangen hätten und bemerkte, er habe auch schon Mittel vorgeschlagen, wie ihm Satisfaction zu Theil werden könnte, sie seien aber nicht angenommen worden. Es wäre interessant, diese Vorschläge zu kennen, da sie vermuthlich den Preis darstellten, um welchen der Kurfürst gesonnen war, das Restitutionswerk gewähren zu lassen. Mit ‚weinenden Augen und klagendem Munde' sprach er dann von der Kriegsbedrückung in Thüringen; auch von seiner Absicht, den Kaiser zu besuchen, war wieder die Rede.

[3] Man könnte meinen, der Kurfürst habe auf einen solchen Schritt des Kaisers vorbereitet sein müssen, da derselbe ja die Wahl des kursächsischen Prinzen nie anerkannt hatte; aber man war es eben gewohnt,

hartnäckigen Widerstandes, welchen die Stadt Magdeburg den Waldstein'schen Truppen entgegengesetzt hatte, zum Theil aber auch aus Rücksichtnahme für Kursachsen hatte man diesen Schritt bis dahin noch verschoben;[1] nun er doch geschah, wurde damit eine langjährige Hoffnung des Kurfürsten vernichtet, und zwar ohne dass, wie er nach seinen Verdiensten um den Kaiser wohl hätte erwarten können, ihm eine ähnliche Entschädigung in Aussicht gestellt wurde, wie man sie in Wien gegenüber den postulirten Bischöfen und Erzbischöfen von Bremen, Minden und Ratzeburg billig gefunden hatte. War denn, konnte man fragen, der Kurfürst von Sachsen minder treu gewesen als Jene? Oder war der Verlust von Magdeburg leichter zu verschmerzen als der von Minden oder Ratzeburg? Und was schlimmer war, der Kurfürst musste sich sagen, dass, wenn man ihn in der einen Frage nicht mehr schonte, man wohl bald überhaupt aufhören würde, Rücksicht gegen ihn zu üben, und dass, was jetzt in Magdeburg geschah, über kurz

dass solche kaiserliche Abmahnungsschreiben nur pro forma, und ohne weitere Folgen zu haben, erlassen wurden, und so, hatte der Kurfürst gemeint, werde es auch bei ihm der Fall sein (vgl. Heyne, Kurfürstentag in Regensburg, S. 30).

[1] Als Trauttmansdorff schon im Juli 1629 zur Vornahme der Execution rieth, hatte der Reichshofrath dagegen Bedenken erhoben (28. Juli 1629): Trauttmansdorff stütze sich darauf, dass Kursachsen keinen Widerstand leisten werde, dies könne aber jetzt, ‚da sich in Magdeburg vieles alteriert, die Stadt noch stärker opponiert . . und sich gleichsam zu öffentlicher Resistenz erklärt, leicht fehlen und umschlagen'. Bei einer Berathung der Restitutionscommissäre (23. December 1629) siegte noch die Meinung Waldstein's und des Bischofs von Osnabrück, welche abriethen, gegen die Hye's. Im April 1630 aber war man, wie der Hauptmann von Quedlinburg an Kursachsen berichtete, zu Wien ‚gar beherzt und muthig'; der Vicekanzler soll damals erklärt haben, man sei allen auswärtigen Feinden und auch denen, welche mit ihnen im Reiche einverstanden wären, gewachsen; man könne also das Edict ‚cum summa autoritate exsequieren'. Die Commissäre in Magdeburg waren Reinhard von Metternich, als Administrator von Halberstadt, und Reichshofrath Hämmerle; dem Kurfürsten von Bayern zeigte der Kaiser ihre Abreise durch den Abt von Kremsmünster an, welcher zugleich die Aechtung der mecklenburgischen Herzoge durch die Nothwendigkeit, die restituirten Stifter zu schützen, entschuldigen sollte (Klopp, Tilly II, S. 205 und Forschungen S. 121; Dr. A., Rest. IV, S. 303; Wiener Staatsarchiv, Reichstagsacten).

oder lang vielleicht auch seinen übrigen Stiftern widerfahren würde.[1] Die beharrliche Weigerung des Kaisers, ihm diese Stifter förmlich und feierlich zu ‚versichern', erhielt durch die Restitution von Magdeburg blitzartig eine neue, für den Kurfürsten erschreckende Beleuchtung. Das Verhalten des Kurfürsten wurde denn auch durch dieses Ereigniss sofort in fühlbarer Weise geändert. Auch er schickte nun eine Gesandtschaft nach Wien,[2] und er befahl ihr, eine bestimmtere Sprache zu führen, als man sie bis dahin am kaiserlichen Hofe von Seite Kursachsens gehört hatte. ‚Ihr Herr,' sollten die Gesandten sagen, ‚sei der Ansicht gewesen, dass die Katholiken auch im Falle eines Sieges die Augsburger Confession würden bestehen lassen; durch offene Briefe und mit seinem kurfürstlichen Worte habe er dafür seinen Glaubensverwandten gegenüber Bürgschaft übernommen, und auf katholischer Seite habe man ihm nicht nur nicht widersprochen, sondern ihn sogar deshalb belobt. Nun sei die Zeit gekommen, jenes Wort einzulösen.' Fast prophetisch klang die Erinnerung, dass das ‚Glück kugelrund sei,' und dass es ‚den Allerglückseligsten und Sieghaftesten, wenn

[1] Dass Magdeburg der verwundbare Fleck Kursachsens sei, hatte Waldstein schon 1626 erkannt: ‚Ich weiss nicht, ob's Ihre Majestät wissen,' schreibt er am 7. Januar (Tadra, Br. Waldsteins an Harrach, Fontes II, S. 41, 315), ‚dass die Tumherrn aldar (in Magdeburg) des Kurfürsten von Sachsen mittelsten Sohn zu einem Coadjutor postulieren . . . darumb bitt ich, man gehe gewahrsam umb, denn wir hetten nacher so viel Kriegs, dass wir gewiss nicht könnten resistieren; denn mit interesse dela roba muss man mit ihm nicht scherzen.' Das Vorgehen in Magdeburg war denn auch in der Instruction der kursächsischen Gesandten, sowohl derjenigen, welche nach Wien, als jener, welche nach Regensburg gingen, der Hauptgegenstand der Klage. Charakteristisch ist, dass gleichzeitig das Gerücht auftauchte, dem Kurfürsten von Sachsen sei auch die Lausitz zur Fortsetzung der Reformation abgefordert worden, worauf natürlich Kursachsen die Schuld von sechzig Tonnen Goldes gekündigt haben sollte (Schreiben an den Grafen von Hohenlohe, 3. Mai 1630; Dr. A., Rest. IV, S. 410).

[2] Die Absendung der Gesandtschaft hatte übrigens Kursachsen schon am 18. März 1630 den fränkischen Ständen versprochen; erneuert wurde die Zusage gegenüber den schwäbischen Ständen (7. Mai 1630) mit der Begründung: ‚weil so viele hochansehnliche Stände darum ersuchen'. Gleichzeitig protestirte der Kurfürst sowohl gegenüber den kaiserlichen Commissären, als auch gegenüber dem Kaiser selbst gegen die Restitution in Magdeburg (Dr. A., Rest. IV, S. 265, 347; 8093).

sie demselben am meisten getraut und sie desselben am nöthigsten bedurft, den Rücken gekehrt habe.'[1]

Aber in Wien hatte nun schon nicht mehr die weltlich gesinnte Partei Waldstein's, welche immer eine vorsichtige Behandlung Kursachsens empfohlen hatte, die Oberhand, sondern die dem kaiserlichen Feldherrn feindliche, mit den Ligisten verbündete, welche rücksichtslose Fortführung der Restitutionen forderte. ,Wenn man einen bösen Nachbar habe,' liess sich der kaiserliche Beichtvater damals vernehmen, ,so dürfe man nicht trachten, ihn stark und fett zu machen, sondern müsse dahin streben, dass er wie von einem hektischen Fieber geschwächt und verzehrt werde. Auch Israel sei vom Herrn gestraft worden, weil es mit fremden Völkern Frieden geschlossen; Belial könne mit Christus nicht conjungirt werden. Es gibt keinen Frieden mit den Gottlosen, sagt Jehova.' Selbst der Einwand, dass man Kursachsen versöhnen müsse, um die Wahl des Erzherzogs Ferdinand zum römischen Könige zu ermöglichen, verfing nicht. Die geistlichen Rathgeber des Kaisers gestanden zu, dass auf diese Weise die Wahl leichter zu Stande kommen würde; ,aber die Wahl', sagten sie, ,wäre in diesem Falle nicht so, wie es die Erhaltung der Kirche und der katholischen Religion verlangt'. Unbedenklich also stellte man das kirchliche über das Staatsinteresse, selbst der Lieblingswunsch des Kaisers musste zurücktreten, damit das Restitutionsedict in Kraft bleibe.[2]

[1] Aehnlich heisst es in dem bekannten evangelischen ,Bedenken' über das Restitutionsedict (Theatrum Europ. II, S. 148): Die Zuversicht der Gegner beruhe einzig und allein auf den Waffen; ,nun wohlan! so werde es vielleicht einmal heissen, wie Aemilius Probus sage: Nimia armorum fiducia maximae calamitatis initium esse solet; und würde Gott etwann dermaleins einen Abner erwecken, welcher auftreten und dem andern grimmigen Haufen zuschreien würde: Num ad internecionem mucro vester saeviet in nos an nescitis, quod amaritudo sit in novissimo et periculosa desperatio?' (Kön. 2, 26). Die kursächsischen Gesandten sollten übrigens auch den ältesten Sohn des Kaisers aufsuchen und ihm ,angenehme Dienste und Freundschaft' versprechen, letzteres natürlich als eine schwache Hindeutung auf die eventuelle Wahl zum römischen Könige (die Instruction der Gesandten, 14. Mai 1630; Theatrum Europ. II. S. 121; Londorp IV, S. 40; Dr. A. 8105/24).

[2] Nach einem Schriftstück, betitelt: ,Argumenta, quibus compositio catholicorum cum protestantibus suadetur et contra', welches undatirt ist.

Die kursächsischen Gesandten vernahmen denn auch gleich bei ihrer Ankunft, dass ihr Eintreffen dem Kaiser nichts weniger als angenehm sei. Am 23. Mai 1630 hatten sie Audienz; Ferdinand hörte, an ein Tischchen gelehnt, den sehr langen Vortrag der Gesandten ‚mit allergnädigster Geduld' an, verwies aber statt aller Antwort auf den Regensburger Convent, wo diese und alle anderen Beschwerden würden erörtert werden. Zu diesem Convente wurde überhaupt in Wien aus allen Kräften gerüstet, und inmitten der Reisevorbereitungen gelang es den Gesandten nur schwer, sich bei den verschiedenen Räthen des Kaisers Gehör zu verschaffen;[1] überall aber hörten sie, dass an eine Zurücknahme des Edicts auch nicht einmal gedacht werde. ‚Selbst wenn der Kaiser wollte,' sagte Trauttmansdorff, ‚so kann er das Edict nicht mehr widerrufen, weil die Katholischen durch dasselbe ein Recht erworben haben, das ihnen ohne ihre Zustimmung nicht wieder genommen werden kann.'[2] Als der Kaiser schon unterwegs war, überreichten die Gesandten noch eine Replik, welche Strahlendorf nicht annehmen wollte, weil sie am Schlusse eine ‚scharfe Prote-

aber seinem Inhalt nach jedenfalls in die Zeit kurz vor dem Regensburger Convent fällt (Dr. A., Rest. III, S. 266). Ob sich dieses Protokoll (denn ein solches ist es) auch im Wiener Archiv findet, ist dem Verfasser unbekannt, und so ist allerdings die Echtheit desselben nicht über allen Zweifel erhaben; ganz ähnliche Gesinnungen sprechen sich indess auch in der bekannten Predigt aus, welche P. Weingarten auf dem Regensburger Convente vor dem Kaiser hielt (Ranke, Wallenstein VI, S. 142).

[1] ‚Man möge doch um eines Wenigen und Geringen willen,' sagten sie zu einem dieser Räthe, ‚das etwann einer oder der andern catholischen Person, Stand oder Orden in particulari zuwachsen möchte, das universum nicht in solche Gefahr setzen' (Berichte der kursächsischen Gesandten vom 21., 25. und 29. Mai und 10. Juni 1630; kaiserliche Resolution vom 26. Mai und der Kaiser an Kursachsen, 27. Mai; Dr. A. 8105/24; Theatrum Europ. II, S. 127; vgl. Heyne, Kurfürstentag in Regensburg S. 40).

[2] Auch in Regensburg äusserten sich die kaiserlichen Räthe ähnlich: ‚Des Edictes solle lieber kein Mensch gedenken,' sagte Graf Fürstenberg, ‚auch nicht eine Hand breit werde der Kaiser davon weichen, lieber wolle er im Hemde davon gehen,' und ein anderer kaiserlicher Rath erklärte: ‚Se. Majestät wolle eher Weib und Kind, Krone und Scepter verlassen, als von dem publicirten Edict und seiner Execution weichen' (Heyne, Kurfürstentag in Regensburg S. 160).

station' enthielt; die Gesandten reisten jedoch ab, und der Protest blieb in den Händen der kaiserlichen Minister.

Die nächste Folge dieser unglücklichen Gesandtschaft war, dass die Jubelfeier der Ueberreichung der Augsburger Confession, welche am 25. Juni (5. Juli 1630) stattfand, einen dem Katholicismus feindseligeren Charakter erhielt, als ursprünglich beabsichtigt war.[1] Noch wichtiger jedoch wurde der Misserfolg der Gesandtschaft für den Regensburger Convent. Die beiden Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg nämlich hielten sich nun nicht nur selbst vom Convente fern, sondern schickten auch ihre Gesandten ziemlich spät zu demselben und befahlen ihnen, den Verhandlungen gegenüber eine reservirte, dem Kaiser aber natürlich im Ganzen nicht günstige Haltung einzunehmen.[2] Unglücklicher Weise erstreckte sich diese Zurückhaltung auch auf den Verkehr mit den übrigen evangelischen Gesandten; insbesondere die kursächsischen Räthe wagten ohne ausdrückliche Zustimmung ihres Herrn nicht den geringsten bedeutenderen Schritt zu thun, und was noch schlimmer ist, sie erschwerten durch eine übel angebrachte Geheimthuerei das Vorgehen der anderen evangelischen Stände in der

[1] Die Ankündigung dieser Säcularfeier durch die Universität Wittenberg lautete noch sehr friedlich: ‚Manche,' hiess es darin, ‚hätten freilich lieber gesehen, dass der Kurfürst von Sachsen anstatt der Schreibfeder die Klinge ergriffen und sich zu Felde gelegt hätte, als ob dies der rechte Weg gewesen wäre, dem armen bedrängten evang. Deutschland zu helfen . . . Man habe aber gesehen, was für einen schlechten Ausgang es nimmt, wenn man unter dem Praetext der Religionsfreiheit wider die hohe Obrigkeit sich einlässt, oder den katholischen Ständen Ursach zur Gegenwehr an die Hand gibt.' Bei der Feier selbst dagegen wurde heftig gegen den Papst und nebenbei auch gegen die Calviner gewettert; auch schloss sich an dieselbe ein heftiger Federkrieg für und gegen die Augsburger Confession (vgl. A. Menzel VII, S. 199; Majlath III, S. 8, 47).

[2] Die beiden Kurfürsten fürchteten insbesondere, dass die Erlassung des Restitutionsedictes durch einen Beschluss der katholischen Mehrheit des Kurfürstenconventes ausdrücklich gebilligt und so dem ganzen Verfahren eine erhöhte Autorität gegeben werden könnte; indem sie daher einerseits die Aufhebung des Edictes verlangten, widersetzten sie sich doch zugleich jedem Versuche, das Edict selbst zum Gegenstande der Berathungen der Kurfürsten zu machen. Doch ist damit das Verhalten der kurfürstlichen Gesandten gegenüber den übrigen Evangelischen noch nicht gerechtfertigt (vgl. Heyne, Kurfürstentag in Regensburg S. 36 und 70).

unnöthigsten Weise. Zum Glück für die Evangelischen nahm gerade auf dem Convente der Zwiespalt zwischen Kaiser und Liga, der ihnen schon einmal von Nutzen gewesen war, die denkbar schroffsten Formen an, und insbesondere der Liga musste, solange Waldstein noch nicht gestürzt war, die Bundesgenossenschaft der Evangelischen überaus erwünscht sein. Dazu kam, dass während des Conventes derjenige den deutschen Boden betrat, auf den nach einem classischen Ausspruch Waldstein's die Protestanten gewartet hatten ‚wie die Juden auf ihren Messiam',[1] und dass die Fortschritte, welche der Schwedenkönig gleich nach seiner Landung in Pommern machte, den Muth der Evangelischen ebenso erhöhten, wie sie geeignet waren, den ihrer Gegner herabzustimmen. Schon vernahm man, dass der Kurfürst von Sachsen Einladungen zu einem Convente aller evangelischen Stände erlassen habe, ja dass er mit dem Kurfürsten von Brandenburg über einen Kriegsbund unterhandle, der, wenn er auch zunächst eine neutrale Stellung zwischen dem Kaiser und dem König von Schweden einnehmen sollte, doch dem Letzteren offenbar weit günstiger war als Ersterem.[2] Diesen Umständen hatten es die kleineren evangelischen Stände zu verdanken, wenn sie, von den beiden pro-

---

[1] Waldstein an Collalto, 8. September 1629 (Chlumecky, Reg., Anhang S. 172). Wie sehr schon vor der Landung des Schwedenkönigs alle Hoffnungen auf ihn gesetzt waren, zeigt unter Anderem der Brief eines evangelischen Gesandten an Hohenlohe (3. Mai 1630), in welchem als das grösste Unglück, welches die evangelischen Stände treffen konnte, angeführt wird: ‚wenn auch der Friede mit Schweden, wie es heisse, zu Stande komme'. Auch Kursachsen machte sich sogleich die Ankunft der Schweden zu nutze, indem es gleichzeitig mit der Meldung derselben die Aufhebung des Restitutionsedictes begehrte. ‚Die Ursachen,' sagte der Kurfürst in seinem dritten Anbringen beim Regensburger Convent (3. September 1630), ‚weshalb Schweden die Expedition unternommen, seien ihm zwar unbekannt; vielleicht aber möchte auch selbigen König und andere Benachbarte der unerhörte conturbierte Zustand des Reiches und dass die deutsche Freiheit unbeachtet aller so fest vinculierten Gesetze also bedrucket, nicht wenig mit dazu beweget haben' (Dr. A., Rest. IV, S. 410; Theatrum Europ. II, S. 194).

[2] Die Unterhandlungen hierüber zu Annaburg (16.—21. April) und Zabeltitz (2.—5. September), die ersten Einladungen zum evangelischen Convent am 3. September 1630 (Berliner Staatsarchiv 12/56—57 und 61/77; Dr. A., Rest. VI, S. 294).

testantischen Kurfürsten sich selbst überlassen und dadurch gleichsam führerlos geworden, doch einen, wenn auch unbedeutenden Erfolg auf dem Convente davontrugen. Nachdem nämlich mehrere andere Versuche vergeblich geblieben waren, wurden sie endlich im September von den Katholiken selbst aufgefordert, Friedensvorschläge zu machen, und überreichten, dieser Aufforderung folgend, eine Denkschrift, welche von dem Hessen-Darmstädtischen Kanzler Wolf ausgearbeitet worden war,[1] und von der man mit Recht hoffte, dass auf Grundlage derselben eine Verständigung möglich sei. Zu diesem Zwecke boten die Stände ein grosses Opfer an, nämlich die Rückgabe aller jener Erzbisthümer und Bisthümer, welche noch 1555 ausschliesslich katholisch gewesen, ferner die Abtretung aller reichsunmittelbaren und endlich auch jener mittelbaren Klöster, welche nachweisbar erst nach 1555 eingezogen worden waren.[2] Allerdings war diese Rückgabe nicht bedingungslos; man verlangte vielmehr bei den reichsunmittelbaren Klöstern, dass diese ihre Reichsunmittelbarkeit über jeden Zweifel erhaben sein müsse, was gewiss nicht bei allen der Fall war; man verlangte ferner, dass bei den mittelbaren Klöstern die Einziehung nach dem Religionsfrieden vom Kläger bewiesen werden müsse, und dass dieser Beweis als

[1] Schon am 24. August 1630 hatten die fränkischen Stände ein Memorial überreicht; aber Kurmainz hatte erwidert: ‚Die Petition sei zu weit extendirt; man wolle nämlich darin den Kaiser zur Einstellung der Execution und zu gütlichen Mitteln bewegen, dahin doch die Proposition nicht im Geringsten gelautet.‘ Später aber drängte gerade Kurmainz auf schleunige Abfassung der evangelischen Vorschläge und zwar, ‚weil sonst leicht ein nachtheiliger Schluss gemacht werden könnte, durch den die ganze Unterhandlung unmöglich würde‘. Die Gesandten Georgs von Hessen suchten darauf für ihr Elaborat auch die Zustimmung der kursächsischen zu erlangen; da aber dieses vergeblich blieb, so überreichten sie dasselbe auf eigene Faust, freilich nicht als Vorschlag aller evangelischen Stände, nicht einmal als solchen des Landgrafen von Hessen, sondern nur als ‚ganz unvorgreifliche Meinung‘ (Markgraf Christian von Brandenburg an Kursachsen, 31. August; Bericht der kursächsischen Gesandten, 1. October 1630; Dr. A., Rest. VI, S. 9; V, S. 340; Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten 38; Theatrum Europ. II, S. 213; Londorp IV, S. 103; Senkenberg V, S. 201; Heyne, Kurfürstentag zu Regensburg, S. 165 ff.).

[2] Von den Hochstiftern handelte der 13.—15., von den reichsunmittelbaren Klöstern der 11. und 12., von den mittelbaren der 4.—7. Punkt.

misslungen gelten sollte, wenn das betreffende Kloster schon im Jahre 1555 neben dem katholischen auch evangelischen Gottesdienst gehabt oder wenn ihm schon damals die freie Vermögensverwaltung entzogen oder die Aufnahme neuer Mönche und Nonnen untersagt gewesen sei.[1] Es mag bei den Evangelischen die Meinung gewesen sein, durch diese Einschränkungen den grössten Theil des eben gemachten Zugeständnisses wieder zurückzunehmen, aber von Werth blieb dasselbe doch. Den Katholiken öffnete sich immerhin die Aussicht, zwar nicht alle angestrebten Restitutionen, aber doch einen nicht unbeträchtlichen Theil derselben mit Zustimmung der Evangelischen und also auf friedlichem Wege durchzusetzen; auch konnten ja jene Beschränkungen im Laufe der Unterhandlungen noch abgeändert oder auch gänzlich beseitigt werden.

Was die Evangelischen als Gegenleistung beanspruchten, war in jeder Hinsicht mässig. Zunächst suchte man auch den Calvinisten eine Art beschränkter Duldung zu verschaffen, indem man vorschlug, die Entscheidung darüber, wer evangelisch sei oder nicht, den Evangelischen selbst und insbesondere dem Kurfürsten von Sachsen zu überlassen; die Calvinisten, vom Kaiser mit völliger Ausrottung bedroht, sollten also in Hinkunft ihr Dasein der Gnade ihrer lutherischen Glaubensvettern zu verdanken haben. Man verlangte ausserdem, dass das Interim bei Entscheidung der Frage, wem ein Stift oder Kloster gehöre, nicht mehr in Betracht komme.[2] Diese Forderung war an sich allerdings von grösserer Tragweite; denn gerade auf Grund des Interims waren in Schwaben und Franken die meisten Restitutionen erfolgt. Aber die Frage, ob das Interim trotz des Augsburger Religionsfriedens und trotz der clausula cassatoria in demselben noch giltig sei, war eine so bestrittene, dass man in diesem Punkte noch am ehesten ein Zugeständniss von den Katholiken erwarten konnte, vorausgesetzt, dass die-

[1] Auch in der Richtung war das Zugeständniss beschränkt, dass sich die Restitution nur auf die Ausfolgung der Einkünfte, nicht aber auf das Recht, die Klöster zu bewohnen und Gottesdienst darin zu halten, beziehen (9. Punkt), und dass den Protestanten an den restituirten Gütern ein Rückkaufsrecht eingeräumt bleiben sollte (10. Punkt).

[2] Von den Calvinisten handelte der 1., von dem Interim der 3. Punkt der hessischen Vorschläge.

selben überhaupt Zugeständnisse machen wollten. Den Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg endlich — die Verfasser der Vorschläge fühlten sich verpflichtet, auch deren Interessen wahrzunehmen, obgleich dieselben bei der Ueberreichung des Entwurfs nicht betheiligt waren — dann auch dem Hause Hessen sollten ihre Stifter und Klöster, einerlei, ob rechtmässig oder unrechtmässig erworben, durch fünfzig Jahre bleiben, ohne dass sie deswegen sei es gerichtlich, oder auch aussergerichtlich belangt werden konnten: erst nach dieser Zeit sollte eine Klage wieder gestattet sein.[1] Wenn den Katholischen wirklich, wie

[1] Für den Sohn des Kurfürsten von Sachsen wurde zur Entschädigung für die Abtretung von Magdeburg die Einräumung einiger Aemter oder ein ‚ansehnliches Gelddeputat' verlangt. Weniger wichtige Punkte sind: der 33., der die Einsetzung eines aus beiden Confessionen zu gleichen Theilen zusammengesetzten Schiedsgerichtes forderte; der 27. und 28., welche die Beweislast immer den katholischen Klägern auferlegen wollten; der 26., nach welchem in den Reichsstädten die geistliche Gerichtsbarkeit nur auf die katholischen Bürger sich erstreckte, die Reichsstädte selbst dagegen auch in ihrem ‚Territorium' reformiren durften u. s. w. Dass diese Vorschläge im Ganzen mässig waren, zeigt am besten der Tadel, den sie nachher bei vielen Evangelischen erfuhren. Selbst die Räthe Kursachsens, die doch sonst auch recht friedlichen Sinnes waren, fürchteten (8. Februar 1631), dass die Katholischen, weil man sich ‚in vielen Punkten ziemlich weit ausgelassen', um desto mehr fordern würden; die kursächsischen Theologen aber sagten (10. Februar 1631): ‚Wenn die Punkte, von erfahrenen Männern vorher geprüft worden wären, würden sie entweder gar nicht oder doch in einer anderen Form übergeben worden sein'. Am meisten tadelte man die Anerkennung des geistlichen Vorbehalts, weil damit den Evangelischen ‚jede Gelegenheit, den Schafstall Christi zu mehren', entzogen würde, und die Abtretung der Klöster, die ‚ein rechter Speck auf die Falle und in Ewigkeit nicht zu verantworten sei'; ‚man dürfe', sagten die Theologen, ‚den Mönchen nicht einen kleinen Finger reichen, sonst wollten sie die ganze Hand, man dürfe sich nicht selbst in einen Hohlweg sperren, sondern müsse auf freiem Felde bleiben'. Seltsam ist, dass trotzdem der bayerische Rath Graf Wolkenstein gesagt haben soll: die Vorschläge seien derart, dass die Evangelischen, ‚wenn sie gleich eine grosse Feldschlacht gewonnen hätten, den Katholischen nicht mehr hätten zumuthen können'; doch fand Maximilian von Bayern selbst, dass sich über die Vorschläge unterhandeln lasse, und wenn eine Angabe der kursächsischen Theologen richtig ist, so erkannte man die Mässigkeit der Forderungen durch die That an, indem man dieselben, trotzdem sie vertraulich übergeben worden waren, sofort durch den Druck veröffentlichte, damit alle Welt von der Unterwerfung der Evangelischen Kenntniss erhalte (Dr. A., Rest. VII, S. 212, 94).

sie so oft betheuerten, an der Herstellung ‚eines guten Vertrauens im Reiche' gelegen war, jetzt, sollte man meinen, musste es sich bethätigen. Zeigten sie sich nachgiebig, so hatten sie einen immer noch bedeutenden, jedenfalls aber gesicherten Gewinn; lehnten sie ab, so konnten sie freilich noch Alles gewinnen, aber auch Alles verlieren. Niemand war im Stande, zumal nach Waldstein's Sturz, für den Ausgang des neuen Kampfes zu bürgen.

Aber die Ankunft des Schwedenkönigs wirkte im Anfange nicht auf alle Katholischen so einschüchternd, wie man im Hinblick auf die späteren Ereignisse vermuthen würde, und wenn die Haltung der beiden protestantischen Kurfürsten die Vermuthung aufkeimen liess, dass sie Lust hätten, ebenfalls auf die Seite Schwedens zu treten, so rief das bei Vielen eher Freude als Schrecken hervor. Mochten sie abfallen, dachten die katholischen Heisssporne, der Sieg über Schweden würde dadurch nur um so entscheidender.[1] Uebrigens fürchtete man auf katholischer Seite nicht einmal, dass Kursachsen im Ernste einen so gewagten Schritt thun würde, und die Unterhandlungen, welche die kursächsischen Räthe mit den kurbrandenburgischen Anfangs September 1630 in Zabeltitz führten, zeigen, dass diese Auffassung richtig war. Kursachsen wies nämlich nicht nur das Bündniss mit Schweden entschieden zurück, weil es ‚gegen Pflicht und Gewissen verstosse', sondern lehnte sogar auch die Absendung einer Gesandtschaft an Schweden, um dieses zum Frieden zu mahnen, ab, und zwar deswegen, weil dieselbe ‚vom Kaiser und den katholischen Ständen nicht gutgeheissen werden könnte'.[1] Auch das Bündniss zwischen den Kurfürsten selbst kam nicht zu Stande; statt bewaffneter Hilfe versprach Kursachsen nur, dass es, wenn Kurbrandenburg bedrängt würde, ‚der Verwandtschaft und Erbeinigung mit demselben sich freund-

[1] Würde der Defensor der evangelischen Religion jetzo die Schanze versehen und geschlagen werden, soll eine ‚vornehme Person katholischer Religion' gesagt haben, so möchten die Lutheraner ihr Felleisen fertig machen, denn sie würden sodann im ‚römischen Reich keine Herberge mehr finden' (Heyne, Kurfürstentag zu Regensburg, S. 145; vgl. Ranke, Wallenstein VI, S. 143). Charakteristisch für die ganze Stimmung der Zeit sind auch die Gerüchte von der Uebertragung Kurbrandenburgs an Waldstein, Würtembergs an Eggenberg u. s. w.

lich erinnern wolle.'[1] Solche Beschlüsse konnten den katholischen Ständen — vorausgesetzt, dass sie ihnen bekannt wurden — begreiflicher Weise nicht imponiren; da sie indessen die Evangelischen selbst zur Erstattung von Vorschlägen aufgefordert hatten, so bleibt es immerhin auffallend, dass sie denselben als Antwort auf die hessischen Punkte ein Schriftstück überreichten, welches eher einer Kriegserklärung, als einem Friedensvorschlage glich. Nicht eine einzige Forderung, welche jemals von katholischem Munde ausgesprochen worden war, wurde darin zurückgenommen. Ungescheut erklärte man, dass die reichsunmittelbaren Stifter sämmtlich zurückgestellt werden müssten und wäre die Einziehung auch noch so lange vor dem Passauer Vertrage und dem Religionsfrieden erfolgt. Selbst die mittelbaren Klöster, welche vor dieser Zeit in die Hände der Evangelischen gekommen waren, sollten nur dann ihnen bleiben, wenn dieser Besitz von den Katholiken nicht bestritten gewesen, eine Bedingung, die vielleicht bei keinem einzigen protestantisch gewordenen Kloster zutraf; auch bedang man sich ausdrücklich das Recht aus, nach Belieben in die restituirten Klöster (insbesondere in den Reichsstädten) entweder die alten Orden oder auch Jesuiten einzuführen.[2] Mit einem Worte: man wich

---

[1] Dass freilich Kursachsen doch auch schon begann, die Nothwendigkeit eines bewaffneten Widerstandes gegen das Restitutionsedict in Erwägung zu ziehen, zeigt seine Erklärung vom 6. September 1630 (Zabeltitz): ‚Wenn man sich alle Mittel gegen das Restitutionsedict vorbehalte, so sei das remedium facti darunter nicht ausgeschlossen; nur müsse es in jure fundiert sein.'

[2] ‚Wenn zur Zeit des Passauer Vertrages die geistlichen den weltlichen Ständen solche jura und Gerechtsame nit geständig, sondern derentwegen in oder ausserhalb Rechtens mit ihnen strittig gewesen', so behielten sich die Katholiken die Geltendmachung ihrer Ansprüche vor (8. Punkt). Die Rückforderung sämmtlicher unmittelbaren Stifter ist im 13., der Vorbehalt wegen Einführung von Jesuiten in den Reichsstädten im 22. Punkt enthalten. Auch die Rückerstattung der von den Protestanten seit der Einziehung unrechtmässig bezogenen Nutzungen, welche doch nach der Instruction der Restitutionscommissäre den ‚gehorsamen' Ständen erlassen werden sollte, wurde von Neuem beansprucht, wenn auch mit dem Zusatze: ‚worüber gleichwohl noch fernere Handlung gepflogen werden kann' (15. Punkt). Am ehesten stimmten noch die katholischen Vorschläge mit den evangelischen in Bezug auf die Reichsstädte überein, weil man den evangelischen Minoritäten nicht wohl

nicht nur von dem, was man durch das Restitutionsedict erlangt hatte, auch nicht einen Fuss breit zurück, sondern steckte sogar, darüber hinausgehend, neue Ziele für das Vordringen des Katholicismus, von welchen das Restitutionsedict noch nichts wusste. Wie Spott klang es, wenn man am Schlusse einer derartigen Denkschrift sich noch glaubte verwahren zu müssen, dass durch die darin enthaltenen Vorschläge den übrigen Forderungen der Katholischen, die etwa sonst noch würden erhoben werden, nicht präjudicirt sein solle.

Aber so ganz unversöhnlich, wie es darnach scheinen möchte, waren die Katholischen darum doch nicht. Gerade in der Zeit, wo die Antwort auf die hessischen Punkte übergeben wurde (6. October 1630), verwendeten sich die katholischen Kurfürsten beim Kaiser eifrig zu Gunsten des Herzogs von Würtemberg, weil man diesem nicht nur die Klöster wegnehme, sondern ihm auch seine landesfürstlichen Rechte über dieselben streitig mache und die Klosterunterthanen zum Glaubenswechsel zwinge. ‚Das stehe nicht im Edict,‘ sagten die Kurfürsten, ‚und sei, wenn wahr, um so bedenklicher, weil es die unkatholischen Stände auf den Gedanken bringen könnte, als wolle man den Religionsfrieden ganz und gar aufheben und, wo man sich nur mächtig genug befindete, der Religion halber Aenderung vornehmen.‘ Wenn diese versöhnlichere Stimmung in der katholischen Erwiderungsschrift keinen Ausdruck fand, obwohl doch Maximilian von Bayern ausdrücklich erklärt hatte, dass über die hessischen Punkte eine Unterhandlung möglich sei, so hatte dies vor Allem einen formellen Grund. Auf dem Kurfürstenconvente zu Regensburg war nämlich nur ein Theil

---

verweigern konnte, was man für die katholischen in Anspruch nahm (18.—26. Punkt); von diesen aber abgesehen war das einzige nennenswerthe Zugeständniss, dass den Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg ihre Stifter auf 40 Jahre auch gegen gerichtliche Klagen gesichert werden sollten, doch auch das nur unter der nicht leicht zu erfüllenden Bedingung der Anerkennung der kaiserlichen Verfügungen in Bezug auf die Kurpfalz. Die kursächsischen Gesandten hatten daher Recht, wenn sie bei Uebersendung dieser Vorschläge an ihren Herrn (30. October 1630) bemerkten, dass aus denselben das ‚vielgerühmte friedfertige Gemüth der Katholischen nicht wohl zu spüren sei‘ (Dr. A., Rest. VI, S. 14; Berliner Staatsarchiv 12/78—80).

der katholischen Stände vertreten, und die katholischen Kurfürsten fühlten sich bei allem Ansehen, das sie innerhalb ihrer Partei genossen, nicht berechtigt, im Namen der Abwesenden weitgehende Zugeständnisse zu machen.[1] Noch mehr musste sie hievon die Natur der protestantischen Denkschrift, welche sich ja ebenfalls nur als eine private Meinungsäusserung darstellte, und ganz besonders das Benehmen zurückhalten, welches die Gesandten der Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg diesen Vorschlägen gegenüber für gut fanden. Diese thaten nämlich, als sie von den Ligisten gefragt wurden, als ob sie von jenen Punkten gar nichts wüssten, und erklärten feierlich, dass die Ueberreichung derselben ohne Zustimmung der beiden protestantischen Kurfürsten erfolgt sei.[2] Die katholischen Stände zeigten sich dar-

[1] In dem Schreiben der vier katholischen Kurfüsten an den Bischof von Constanz, in welchem dieser zu den Frankfurter Unterhandlungen eingeladen wird, heisst es deshalb: Anfangs hätten die katholischen Kurfürsten Bedenken getragen, sich über die protestantischen Vorschläge auszusprechen, weil die Sache vor sämmtliche Stände des Reiches und nicht blos vor die Kurfürsten gehörig, dann aber doch mit Rücksicht auf die Klagen der Evangelischen eine Antwort gegeben, jedoch nur privato nomine und ganz unvorgreiflich. Auch der kurmainzische Kanzler sagte, als er die katholischen Vorschläge übergab, er mache sie nur ‚privato nomine und wisse nicht einmal, ob die katholischen Kurfürsten mit Allem einverstanden wären‘. Freilich wird man sagen müssen, dass die Antwort gerade, weil sie nur privato nomine gegeben wurde und zu nichts verpflichtete, etwas nachgiebiger hätte lauten können. Nach Ranke (Wallenstein VI, S. 140) hat sich auch der päpstliche Nuntius Pallota in Regensburg allen Zugeständnissen an Kurbrandenburg widersetzt; inwieweit etwa auch dieses die katholische Antwort beeinflusste, vermag ich nicht zu sagen (Dr. A., Rest. V, S. 394; Theatrum Europ. II, S. 219).

[2] Die Katholischen wünschten zu wissen, wer der Verfasser der Vorschläge sei; der würtembergische Gesandte Dr. Löffler, darum gefragt, antwortete: er kenne den Verfasser nicht; es möge wohl irgend ein Privatmann sein. Als dann der Kurfürst von Bayern den kurbrandenburgischen Kanzler Sigmund von Götz fragte, ob er diese Vorschläge gelesen habe, antwortete dieser mit: Nein! Die kursächsischen Gesandten ihrerseits wussten, dass die Vorschläge von dem hessischen Rathe Dr. Wolf ausgingen, liessen aber in sonderbarer Geheimnisskrämerei nicht einmal den kurbrandenburgischen Gesandten gegenüber merken, dass sie Näheres davon wüssten, und gaben auch nicht die gewünschte Abschrift dieser Vorschläge (Bericht der kursächsischen Gesandten, 12. October 1630; Dr. A., Rest. VI).

über erstaunt, fanden aber mit Recht, dass in Folge dessen die Sachlage auch für sie selbst eine erheblich andere geworden sei; es war für sie ein geringer Gewinn, wenn sie durch das Eingehen auf die hessischen Vorschläge nur die kleineren evangelischen Stände, welche sie ohnehin nicht zu fürchten brauchten, befriedigten, während die beiden Kurfürsten noch immer freie Hand behalten hätten. Eine vorsichtige und zurückhaltende Antwort war unter solchen Umständen jedenfalls geboten.

Aber bei alledem stand es schlimm um die Aussichten auf Verständigung, wenn selbst die bestgemeinten Vermittlungsvorschläge nicht nur bei den katholischen, sondern selbst bei den mächtigsten evangelischen Fürsten auf Ablehnung stiessen. Viele evangelische Stände betrachteten denn auch nach dem Eintreffen der katholischen Antwort den ganzen Versuch als gescheitert; nicht so der Fürst, aus dessen Kanzlei die Friedenspunkte hervorgegangen waren, Landgraf Georg von Hessen. In jugendlichem Optimismus glaubte er durch seine gutmüthige Ueberredungsgabe doch noch die weite Kluft zwischen den katholischen und evangelischen Bestrebungen ausfüllen zu können, und es ist beinahe rührend, mit welcher aufopfernden, redlichen Mühe er von einem Fürsten zum andern eilte, um hier die Katholiken, dort die Protestanten zu friedlicherer Gesinnung zu überreden.[1] Diese Bemühungen trugen ihm später den

[1] Das Anerbieten, persönlich, wenn es nöthig wäre, zu den katholischen Kurfürsten zu reisen, machte er in einem Briefe an Kursachsen vom 13. December 1630. Charakteristisch für den Landgrafen ist eine eigenhändige Nachschrift in einem Briefe an Kurmainz (2. Mai 1631): ‚Ich will ja gern den Frieden mit den Katholischen unterhandeln,‘ heisst es darin, ‚wenn mir nur ein gewisses, darauf ich negociieren sollte und könnte, an die Hand gegeben wird. Wessen ich mich in diesem meinem Antwortschreiben erklärt, dabei bleibe ich: Gott will ich fürchten, meinem Kaiser mit Treuligkeit, Aufrichtigkeit, Gehorsamb, Liebe, Treue und all dem, was einem deutschen Fürsten wohl ansteht, von ganzem Herzen ehren.‘ Die Katholischen thaten natürlich Alles, um den Landgrafen in diesen Gesinnungen zu bestärken; als z. B. Georg mit seinen Räthen von Regensburg abreiste, kam ‚ein hoher Prälat‘ noch an den Wagen und dankte demselben für seine guten Dienste während des Conventes, ‚wahrscheinlich im hohen Auftrag‘, wie die hessischen Räthe meinten; auch versicherte dieser Prälat, die Katholiken würden nicht ‚praecise‘ auf ihrer Gegenerklärung beharren. Auffallend mag erscheinen, dass das Memorial der evangelischen Stände vom 8. November 1630

Spottnamen eines Reichsfriedensmeisters ein; diesmal aber sollte sein Optimismus doch noch einmal Recht behalten: die Katholiken erklärten sich nämlich auf eine neuerliche Eingabe der evangelischen Stände vom 8. November 1630 zu weiteren Unterhandlungen über das Restitutionsedict bereit, bestimmten als Ort für dieselben Frankfurt am Main, als den Tag des Beginnes den 4. Februar 1631, und versprachen sogar, bis zu diesem Zeitpunkte keine neuen Klagen wegen Restitution von Stiftern und Klöstern einzubringen. Letzteres Zugeständniss wollte allerdings, bei Lichte besehen, nicht eben viel bedeuten, da die meisten Klagen, welche Aussicht auf Erfolg hatten, natürlich gleich nach Erlassung des Restitutionsedictes eingebracht worden waren und der Fortgang der bereits eingeleiteten Restitutionen dadurch in keiner Weise aufgehalten wurde.[1] Aber für den sanguinischen Landgrafen genügte schon

gerade von Georg nicht mit unterzeichnet ist (vgl. Heyne, Kurfürstentag zu Regensburg S. 169); dies erklärt sich jedoch aus der selbstübernommenen Vermittlerrolle dieses Fürsten: er fürchtete, wenn er unterzeichne, als Partei zu erscheinen. Der Spitzname, den er für seine Vertrauensseligkeit erhielt, war übrigens gleichsam erblich: schon sein Vater Ludwig war von den übrigen Evangelischen ein ‚Briefträger und Pfaffenknecht' gescholten worden; auch war die Hinneigung zu dem Kaiser und den Katholiken, durch welche Vater und Sohn sich bemerkbar machten, durchaus nicht ganz uneigennützig; gerade im December 1630 gewann Georg von Hessen seinen alten Process gegen den Grafen Wolfgang Heinrich von Isenburg (Dr. A., Rest. VI, S. 276; Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten).

[1] Das Versprechen lautete wörtlich: ‚Die Kurfürsten seien auch erbötig und hofften auf die Zustimmung der übrigen Stände, dass bis zum 3. Februar 1631 beim Kaiser um keine fernere Execution des Edictes angehalten werde' (12. November 1630). Auch der Kaiser erklärte: ‚dass zur Zeit keine Executionen stattfänden, welche die beabsichtigte Unterhandlung hindern könnten'. Dass wirklich ein gewisser Stillstand in den Restitutionen stattfand, beweist ein Schreiben des Markgrafen Christian an Kursachsen, in welchem nur die Befürchtung ausgesprochen wird', dass die Einstellung der Executionen voraussichtlich nicht verlängert werden würde, weil die Katholischen ‚schon jetzt grosse Ungeduld über den eingetretenen Stillstand an den Tag legten' (2. Januar 1631). Ebenso gewiss ist aber, dass die schon eingeleiteten Executionen ihren Fortgang nahmen. So wurde den Leutkirchnern, als sie sich auf die Einstellung der Restitutionen bis zum Frankfurter Compositionstag beriefen, einfach erwidert, dass der Kaiser und Kurmainz von einer solchen Einstellung an die schwäbischen Commissäre nichts hätten

dieser Schimmer von Hoffnung, und seine ganze Sorge war nur, dass die Evangelischen die von den Katholiken dargebotene Friedenshand vielleicht gar nicht einmal annehmen würden.

VI. Die Convente von Leipzig und Frankfurt am Main. Schluss.

Die Befürchtung des Landgrafen von Hessen, dass sein Friedenswerk nicht bei allen evangelischen Ständen eine freundliche Aufnahme finden würde, war in der That nicht unbegründet, und zwar schon darum, weil Landgraf Georg durch sein Vorgehen, vielleicht ohne es zu wissen und jedenfalls ohne es zu wollen, die Eitelkeit des Kurfürsten von Sachsen empfindlich verletzt hatte. So unfähig sich Johann Georg im Ganzen zur Führung der Evangelischen gezeigt hatte, so ärgerlich war es ihm doch, als die kleineren Stände es wagten, ohne ihn mit den Katholiken in Unterhandlung zu treten; dem Landgrafen, seinem Schwiegersohne, gab er unverhohlen seine Missbilligung darüber zu erkennen.[1] Der Kurfürst hörte es darum mit Ver-

gelangen lassen; und als Georg von Hessen gleichfalls klagte, dass die Restitutionen fortdauerten, so wurde ihm von Kurmainz geantwortet: ‚Man könne dem Kaiser nicht die Hände binden; auch müsse man sich evangelischerseits erinnern, in welcher Richtung die katholische Erklärung gelautet‘ (Dr. A., Rest. VI, S. 52, 55, VIII; Theatrum Europ. II, S. 220; Londorp IV, S. 103, 109; Klopp, Tilly II, S. 174).

[1] Die evangelischen Stände hätten ‚behutsamer gehen und den Kurfürsten betrachten‘ sollen, urtheilten die kursächsischen Räthe; es sei ‚ein Präjudiz für die Würde der Kurfürsten, wenn die andern Evangelischen und Katholischen ohne ihr Wissen so etwas festsetzen könnten‘ erklärte der Kurfürst von Brandenburg (Gutachten vom 2. December; Kurbrandenburg an Kursachsen, 21. December; Kursachsen an die sächsischen Herzoge, 24. December 1630). Wenn daher das Theatrum Europ. (II, S. 271) berichtet, Georg von Hessen habe an den kursächsischen Hofprediger Hoë geschrieben und ihn gebeten, den Convent zu befördern ‚sintemal seine, des Herrn Landgrafen Räthe die vornehmste Punkten aufgesetzt‘, Dr. Hoë habe aber gewusst, dass eben diese ‚ratio inductiva, dass nämlich Dero Tochtermanns Räthe sich hierunter so weit vertieft‘, den Kurfürsten am meisten offendiren würde, so hat diese Geschichte alle Wahrscheinlichkeit für sich, wenn auch die Erwähnung Brandenstein's an der betreffenden Stelle irrig ist (Dr. A., Rest. VI, S. 68, 255, 307; vgl. Heyne, Kurfürstentag zu Regensburg, S. 176).

gnügen, wenn der Herzog von Würtemberg, Markgraf Christian von Brandenburg und Andere sich nicht nur über das Ergebniss der Regensburger Unterhandlungen abfällig aussprachen, sondern auch bezüglich des geplanten Conventes in Frankfurt erklärten, dass von demselben wenig Gutes zu erwarten sei.

Doch die gekränkte Eitelkeit des Kurfürsten war weder das einzige, noch das grösste Hinderniss, welches die Friedensvermittler zu bekämpfen hatten. Weit schlimmer war, dass der Kurfürst von Sachsen dem von Brandenburg und anderen evangelischen Ständen das Versprechen gegeben hatte, auf eben dieselbe Zeit, in welcher die Frankfurter Unterhandlungen beginnen sollten, den bereits erwähnten Convent der Evangelischen zu berufen, und dass er von diesem Vorhaben sogar auch schon dem Kaiser Mittheilung gemacht hatte. Statt der friedlichen Versammlung in Frankfurt sollte also eine solche stattfinden, welche sehr leicht als eine Drohung gegen Kaiser und Liga aufgefasst werden konnte, und die eben darum, wie wenigstens der Landgraf von Hessen meinte, geeignet war, die ohnehin schwache Friedensneigung der Katholiken vollends zu ersticken. Die nächste und dringendste Aufgabe des Landgrafen war also, das Zustandekommen des evangelischen Convents zu vereiteln oder wenigstens so lange hinauszuschieben, bis die Frankfurter Unterhandlungen vorüber waren.

Dabei aber hatte der Landgraf beinahe die ganze übrige evangelische Welt gegen sich. Eine solche ‚recht vertrauliche, verantwortliche Zusammensetzung'[1] bildete ja seit dem Jahre 1629 einen ständig wiederkehrenden Punkt in den Bittgesuchen der evangelischen Stände an Kursachsen; insbesondere der Herzog von Würtemberg hatte von Monat zu Monat, von Woche zu Woche, ja beinahe von Tag zu Tag darauf gedrungen.[2] Man

[1] ‚Die in rechter, getreuer Wohlmeinung und angelegener höchster Sorgfalt erinnerte und vorgeschlagene, bei Gott, der römischen kaiserlichen Majestät und dem ganzen römischen Reich, auch aller ehrbaren Welt wohl verantwortliche, einig und allein zur Erhaltung des allerhöchst Ihrer kaiserlichen Majestät und des Reiches Hoheit und Macht, nicht weniger der so theuer erworbenen deutschen Reichs Libertät, Freiheit und Ehre angesehene vertreuliche Unterred- und Zusammentretung', heisst es im Schreiben Würtembergs vom 20. December 1629.

[2] Würtemberg dringt auf den Convent 4. und 30. September, 4. October, 5. November, 20. December 1629 und durch seinen Gesandten Dr. Löffler

hatte dem Kurfürsten vorgehalten, dass selbst die Katholiken über die Uneinigkeit im protestantischen Lager spotteten,[1] man hatte ihm so lange immer wieder das: Dum singuli pugnant, universi vincuntur! zugerufen, bis endlich auch die schwerbewegliche Seele Johann Georgs sich dem Eindrucke nicht mehr entziehen konnte. Dazu war gekommen, dass auch der Kaiser, statt die erbetene ‚Versicherung' zu gewähren, dem Kurfürsten in seinem Schreiben vom 23. August 1630 nur die Uebernahme neuer Kriegslasten zumuthete,[2] und dass zu gleicher

---

19. September 1630; die schwäbischen Stände überhaupt 3. October und 19. November 1630; Markgraf Christian am 11. November 1629, 21. September und 17. November 1630; Kurbrandenburg 24. September, 28. October und 18. November 1630; Johann Philipp von Sachsen 8. September, 28. November 1629 und 19. December 1630; Wilhelm von Sachsen 25. November 1629; Friedrich von Baden 21. April 1629. Auch in Regensburg war schon viel von dem evangelischen Convente die Rede gewesen, und Landgraf Georg hatte sich nach seiner eigenen Versicherung (Georg an Kurmainz, 2. Mai 1631) schon dort viele Feindschaft zugezogen, indem er dagegen redete. Anfangs hatte Kursachsen den Gedanken des Conventes abgelehnt, ‚weil eine solche Zusammenkunft bei den Katholischen den Verdacht erwecken konnte, als wollten die Evangelischen mit Gewalt durchdringen'; am 29. October 1630 aber antworteten schon seine Gesandten denen Georgs von Hessen: ‚Dass die Katholischen den Convent nicht möchten, wüssten sie wohl; die Evangelischen aber trügen darnach ein besonders herzliches Verlangen' (Dr. A., Rest. I, III, V, VI).

[1] ‚Man verspüre mit Verwunderung,' sollen Personen am kaiserlichen Hofe schon im August 1629 den fränkischen Gesandten gesagt haben, ‚wie unter den Evangelischen keine Einmüthigkeit sei' (Christian von Anspach an Kursachsen, 6. September 1629); ähnlich behauptete am 24. September 1630 auch der Kurfürst von Brandenburg, dass ein ‚vornehmer katholischer Rath' den Wunsch ausgesprochen, die beiden evangelischen Kurfürsten möchten die übrigen evangelischen Stände um sich versammeln und mit ihnen Berathung halten, ‚wie die katholischen Stände zu contentieren' (Dr. A., Rest. III, S. 18; V, S. 543).

[2] Dieses kaiserliche Schreiben wurde auch dem engeren Ausschuss der kursächsischen Stände, welcher sich am 5. November 1630 zu Dresden versammelte, vorgelegt, und daran unter Anderem die Frage geknüpft, ob man sich nicht ‚wegen des an den Landesgrenzen tobenden Krieges in Verfassung stellen sollte'. Der Ausschuss jedoch billigte zwar die ebenfalls zur Sprache gebrachte Einberufung des evangelischen Convents, zeigte sich aber in der Frage der Beschaffung des zu den geplanten Rüstungen erforderlichen Geldes so schwierig, dass man ihn

Zeit auch die Gefahr von Schweden her von Tag zu Tag drohender wurde. Der Kurfürst mochte noch so friedlich sein, was nützte es, wenn zugleich von Norden und Süden der Krieg auf ihn eindrang? Und so hatte denn der Kurfürst, gleichsam in Verzweiflung, endlich doch jenen ‚heroischen, tapferen Entschluss‘ gefasst, der ihm so oft angerathen worden und dem er so lange mit ängstlicher Vorsicht ausgewichen war: er hatte den Convent der Evangelischen berufen.[1]

Aber recht im Herzen wohl war dem Kurfürsten doch nicht dabei; seine Neigung stimmte trotz alledem weit eher mit den friedlichen Ansichten des Landgrafen Georg als mit den kriegerischen des Herzogs von Würtemberg und des Markgrafen Christian von Brandenburg überein. Als ihm daher sein Schwiegersohn vorstellte, dass die Katholiken in eine Hinausschiebung der Frankfurter Unterhandlungen nicht einwilligen und dass damit die letzte Hoffnung auf Herstellung des innern Friedens im Reiche scheitern würde,[2] da gerieth sein ohnehin nicht fester Entschluss bedenklich ins Wanken. Dazu kam, dass auch der Kaiser nunmehr seine mahnende Stimme erhob, indem er der Zuversicht Ausdruck gab, der Kurfürst werde ‚an des Markgrafen Christian von Brandenburg unverantwortlichem

---

ohne Resultat wieder nach Hause gehen lassen musste. Es ist möglich, dass auch dieses zu dem folgenden Umschwung in der Gesinnung des Kurfürsten beigetragen hat (Dr. A., Rest. VI, S. 392 und 415).

[1] In der Ankündigung des Conventes (3. September 1630) betheuerte der Kurfürst zwar immer noch seine Treue gegen den Kaiser, in der er ‚bis in seine Gruben unaussetzlich verharren werde‘, sprach aber auch zugleich von ‚dem allgewaltigen Gott, dessen Geboten er nachgeleben müsse‘. Am 10. October 1630 versprach der Kurfürst dem Kurfürsten von Brandenburg nochmals, dass der Convent stattfinden werde; im November aber wurde er wohl in Folge der günstigeren Nachrichten aus Regensburg anderen Sinnes (Dr. A., Rest. V, S. 543; VI, S. 406; Theatrum Europ. II, S. 195; Londorp IV, S. 80).

[2] ‚Wenigstens so lange möge man den Convent verschieben,‘ rieth Landgraf Georg, ‚bis man sehe, wie weit die Katholischen zuzurücken gemeint;‘ Eggenberg und andere katholische Stände hätten bereits ihre Unzufriedenheit über den evangelischen Convent ausgesprochen; es werde wohl möglich sein, auch ohne einen solchen zur Beilegung der Streitigkeiten zwischen Katholiken und Protestanten zu kommen (Bericht der kursächsischen Gesandten, Regensburg, 29. October 1630; Dr. A., Rest. VI, S. 14).

Fürnehmen und Suchen durchaus kein Gefallen tragen, sondern in aufrichtiger Devotion gegen Kaiser und Reich bis ans Ende unausgesetzt verharren'. Noch war die Missbilligung des Kaisers dem Kurfürsten nicht gleichgiltig geworden, noch war der Abscheu gegen Aufruhr und Gewaltthat und gegen die ganze calvinistische Weise zu kämpfen überhaupt in ihm lebendig genug, um ihn solchen Mahnungen zugänglich zu machen. Und nicht blos der Kurfürst selbst, auch seine Räthe waren jetzt wieder gegen den Convent. Man habe ja, sagten die Letzteren, durch die Ankündigung des Conventes nur die katholischen Stände schrecken wollen; nun da dies gelungen sei, da die Katholiken sich zu ‚friedlichen Mitteln' bequemt hätten — auch das letzte kaiserliche Schreiben hatte etwas nachgiebiger gelautet als die früheren [1] — so entfalle die Nothwendigkeit, den Convent auch wirklich abzuhalten. Es war das allerdings eine seltsame Logik: weil das erste Aufraffen aus der bisherigen Schwäche, wie wenigstens die Räthe meinten, von einem offen-

---

[1] In dem Schreiben vom 20. September 1630 wurde die am 23. August erhobene Forderung wegen Uebernahme der Lasten für den schwedischen Krieg dahin abgeschwächt, dass der Kurfürst keine Einquartirungen oder Contributionen wie andere Stände zu erwarten habe, sondern nur das zu leisten aufgefordert wird, was er ‚als vornehmster Stand des obersächsischen Kreises, der nun selbst bedroht sei, leisten könne und wolle'. Bezüglich des Restitutionsedictes versicherte der Kaiser: Er habe nie die Meinung gehabt, ‚fügliche Mittel, welche ihm von den getreuen Kurfürsten des Reiches an die Hand gegeben werden möchten, ausser Acht zu lassen oder gar auszuschlagen', sondern er wolle vielmehr ‚dergleichen Mittel und Wege, welche seinem kaiserlichen hohen Amt, Autorität und theuer geleisteter Pflicht nicht nachtheilig sein würden, nicht allein gutwillig anhören, sondern auch nach beschaffenen Sachen und da hierdurch dem allgemeinen Wesen zum Besten etwas erhalten werden könnte', mit Rath der Kurfürsten ‚sich gern bequemen'. Freilich liess der Kaiser auch dabei wieder merken, dass nur ‚so viel den modum executionis des obgenannten Edicts anlangete, zuträglichere und gelindere Wege ihm nicht entgegen sein würden'. Der Zeit nach fallen diese Erklärungen zusammen mit der Aufforderung der katholischen Kurfürsten an die Evangelischen, dieselben möchten ‚friedliche Mittel' vorschlagen, jener Aufforderung, welche dann durch die Vorlage der hessischen Punkte beantwortet wurde (Wiener Staatsarchiv, Reichstagsacten 77b; Theatrum Europ. II, S. 196; Londorp III, S. 82). Nach Richelieu Mém. VI, S. 359, wäre es besonders Eggenberg gewesen, der zu der nachgiebigeren Haltung gegenüber Kursachsen rieth.

baren Erfolge begleitet gewesen war, so schloss man, dass es angezeigt sei, sofort wieder auf den alten Weg zurückzukehren. Vergebens widersprach der kampflustige Hofprediger Höe; der Vorschlag der Räthe fand wirklich die Billigung des Kurfürsten, und die evangelischen Stände erhielten statt der erwarteten Einladungsschreiben die überraschende Mittheilung, dass der Convent nicht stattfinden werde.[1]

Da aber legte sich der Kurfürst von Brandenburg, welcher bereits von den Schweden im eigenen Lande bedrängt wurde und welcher daher dem Laufe der Dinge nicht so ruhigen Muthes zusehen konnte wie der von Sachsen, persönlich ins Mittel.[2]

---

[1] Am 9. December 1630 schrieb der Kurfürst, nun wieder versöhnt, an seinen Schwiegersohn, indem er zwar über die Fortdauer der Restitutionen klagte, zugleich aber die Hoffnung aussprach, Georg von Hessen werde ‚mehr Nachricht erlangt und die eigentliche Meinung der Katholischen penetriert haben'. Georg meinte denn auch wirklich, den vollkommensten Aufschluss geben zu können. Die Kurfürsten von Mainz und Köln waren nämlich gerade im December 1630 bei ihm zu Besuch, um einer Schweinhatz beizuwohnen, und die Räthe derselben erzählten ihm, dass die katholischen Kurfürsten ‚die totale Suspension des Edictes beim Kaiser noch nicht hätten erhalten können, dass sie aber gerade deswegen die Unterhandlungen in Frankfurt vorgeschlagen hätten'. ‚Wenn man sich einige,' sollen die Räthe hinzugefügt haben, ‚werde man schon den Beifall des Kaisers auch erlangen; einstweilen hätten sich die Stände unter einander verabredet, keine neuen Executionen beim Kaiser mehr zu klagen.' Dieser perfiden Darstellung, welche den Kaiser als das einzige Hinderniss der Aufhebung des Edictes hinstellte, während sie von den katholischen Kurfürsten angeblich kaum minder ersehnt wurde als von den Protestanten selbst, scheint Georg von Hessen ernstlich Glauben geschenkt zu haben; wenigstens berichtet er sie ohne eine Aeusserung des Zweifels an Kursachsen (16. December 1630). Der Kurfürst von Sachsen war, als er den Brief erhielt, schon wieder zur Berufung des evangelischen Conventes entschlossen. Vielleicht hätte die Unterredung, zu welcher er am 9. December seinen Schwiegersohn einlud, doch noch zur Uebereinstimmung zwischen Schwiegervater und Schwiegersohn geführt, wenn sie sogleich stattgefunden hätte; sie erfolgte jedoch erst im Februar des folgenden Jahres unter vollständig veränderten Verhältnissen. An demselben Tage mit dem friedlichen Landgrafen lud Johann Georg auch den Kurfürsten von Brandenburg zu einer Zusammenkunft ein (Gutachten der kursächsischen Räthe vom 4. December 1630; Dr. A., Rest. VI, S. 68, 269, 282).

[2] Der Kurfürst wünschte, wie bekannt, den evangelischen Kriegsbund nicht blos gegen den Kaiser, sondern im Nothfalle auch gegen Schweden

Zu Annaburg, wo die beiden Kurfürsten, gefolgt von ihren Räthen, zusammenkamen, entspann sich ein hartnäckiger, mehrere Tage dauernder Meinungskampf zwischen den friedliebenden kursächsischen und den thatkräftigeren, dem Kaiser gegenüber misstrauischeren brandenburgischen Räthen. Letztere waren dabei sichtlich im Vortheil; denn wenn sie die angebliche Friedensliebe der katholischen Stände kurzweg für Spiegelfechterei erklärten, so konnten sie sich dabei auf offenkundige Thatsachen berufen, z. B. auf die gerade in dieser Zeit ganz ausserordentlich sich steigernden Executionen gegen Würtemberg.[1] Wahrscheinlich aber hätte Alles, was sie in dieser Hinsicht anführen konnten, nicht hingereicht, den Kurfürsten von Sachsen umzustimmen, wenn es ihnen nicht gelungen wäre, zu zeigen, wie man dem evangelischen Convente, so drohend er ursprünglich gemeint war, doch ein ganz harmloses und friedfertiges Mäntelchen umhängen könne: Man könne ja vorgeben, sagten sie, dass die evangelischen Stände sich blos über die Verhaltungsbefehle einigen wollten, welche sie ihren Gesandten nach Frankfurt mitzugeben hätten.[2] Wenn die Be-

zu kehren, wenn dieses von seinen Siegen einen den deutschen Ständen ungünstigen Gebrauch machen würde; der ‚schwedischen consiliorum sich theilhaftig zu machen' fand auch er nicht rathsam, wohl aber dass man Schwedens Siege benutze, um Vortheile gegenüber den Katholischen zu erlangen. Vor Allem aber müsse man auch gerüstet sein für den Fall einer Niederlage Schwedens, damit diese nicht noch verderblichere Folgen nach sich ziehe als einst die Niederlage Dänemarks (Dr. A., Rest. VI, S. 311).

[1] Nach Kurbrandenburg's Meinung zeigten sich die Katholischen nur darum friedfertig, weil ihnen noch allerlei Hindernisse im Wege stünden; wären diese erst weggeräumt, so werde man leicht sehen, was für Neigung die Katholischen zu gütlicher Unterhandlung hätten. Die evangelischen Zugeständnisse in Regensburg seien ja weiter gegangen, ‚als man je gedacht', trotzdem seien die Katholischen nicht damit zufrieden gewesen; wenn man daher jetzt wieder Unterhandlungen anbiete, so wolle man vielleicht die Evangelischen nur ausholen, um, wenn dann das Glück den Katholischen günstig wäre, Alles wieder aus kaiserlicher Machtvollkommenheit zu cassiren (21. December 1630; Dr. A., Rest. VI, S. 307; s. auch Heyne, Kurfürstentag zu Regensburg, S. 174).

[2] Nach den kaiserlichen Monitorialmandaten vom 14. Mai 1631 wäre denn auch der Kaiser durch dieses Friedensmäntelchen anfangs getäuscht worden; der Kaiser, heisst es darin, habe den Convent ‚vermöge des von des Churfürsten von Sachsen Lbd. an Uns ddto. 3. Januar d. J.

rufung des Conventes so begründet werde, fügten sie hinzu, so würden die Katholiken den Aufschub der Frankfurter Unterhandlungen bis nach dem Convente unmöglich übelnehmen können, es sei denn, dass es ihnen mit diesen Unterhandlungen überhaupt nicht ernst wäre. Den furchtsamen kursächsischen Räthen schien freilich die Sache auch in dieser Einkleidung noch als ein ‚gefährliches, hochbedenkliches Werk', aber Johann Georg entschied diesmal, sich aufraffend, gegen sie.[1] So war denn das Ergebniss der Annaburger Zusammenkunft, dass der schon einmal geänderte Beschluss nochmals geändert und die Einladungsschreiben, welche sämmtliche evangelische Reichsstände zu einer gemeinsamen Berathung nach Leipzig beriefen, endlich doch abgesendet wurden.

Alles kam nun darauf an, ob es gelang, den evangelischen Convent wirklich zu einer so imponirenden Kundgebung zu gestalten, dass dadurch die Katholischen zur Nachgiebigkeit bewogen werden konnten. Die kühneren und kriegslustigeren Stände, der Kurfürst von Brandenburg, der Herzog von Würtemberg, der Landgraf Wilhelm von Hessen, Markgraf Christian von Brandenburg-Anspach, Herzog Bernhard von Weimar u. A. waren der frohesten Erwartungen voll.[2] Nach ihrem Plane

---

abgangenen Denuntiationsschreibens eigentlich dahin angesehen zu sein vermeinet', wie zu der Unterhandlung mit den katholischen Ständen, in die auch der Kaiser eingewilligt, ‚gute Vorbereitung gemacht werde'; in solcher Hoffnung und ‚Andacht' habe er denn auch die ‚obgemeldte Leipzigische Zusammenkunft also vorgehen lassen.' Da indess der Kurfürst von Mainz schon im Februar 1631 die Berufung des evangelischen Conventes als gleichbedeutend mit dem Aufgeben der Friedensunterhandlungen ansah, so dürfte die Täuschung in Wirklichkeit keine vollkommene gewesen sein (Theatrum Europ. II, S. 329; Londorp IV, S. 125).

[1] Die kursächsischen Räthe versuchten am 22. December 1630 noch, wenigstens einen Aufschub bis zur Rückkehr nach Dresden zu erlangen, aber der Kurfürst erwiderte: ‚Es muss Wirklichkeit dabei sein und darf nicht blos auf dem Papiere stehn.' Viel trug zu diesem Entschlusse auch der Umstand bei, dass Kurmainz die Einladungen zum Frankfurter Convente noch immer nicht versandt hatte und der Kurfürst von Sachsen in Folge dessen zweifelhaft wurde, ob die Unterhandlungen überhaupt zu Stande kommen würden (Dr. A., Rest. VI, S. 319).

[2] Christian von Braunschweig-Minden und Herzog Friedrich Ulrich von Braunschweig priesen ‚hocherfreuten Gemüthes' das ‚tapfere, heroische

sollte jeder evangelische Stand so viel Kriegsvolk werben, als er irgend könne, indem er zugleich alle Leistungen für das kaiserliche und ligistische Heer verweigerte; ausserdem sollte eine besondere ‚fliegende Armee' aufgestellt werden, um den durch gewaltsame Restitutionen oder in anderer Weise bedrängten evangelischen Ständen sofort Beistand zu leisten; die Oberleitung des ganzen evangelischen Kriegswesens sollte der Kurfürst von Sachsen mit Hilfe eines aus den übrigen evangelischen Ständen gebildeten Kriegsrathes übernehmen. Man konnte mit Recht hoffen, dass eine solche Entschlossenheit im Lager der Gegner immerhin ‚einiges Nachdenken' hervorrufen würde. Da man jedoch einsah, dass der evangelische Kriegsbund, auch wenn er zu Stande kam, wahrscheinlich doch nicht die nöthige Wucht besitzen würde, um den katholischen Ständen wirklich bedeutende Zugeständnisse abzupressen, so hielt man ein freundschaftliches Verhältniss zu dem siegreichen Könige von Schweden, wenn nicht gar ein offenes Bündniss mit ihm für unerlässlich.[1]

und doch getreue Gemüth' Kursachsens und hofften auf den Segen Gottes für das ‚tapfere, heroische Vornehmen' (15. October 1630); auch der zurückgekehrte Administrator von Magdeburg, Christian Wilhelm von Brandenburg, begrüsste den Convent und wünschte ihm: des heiligen Geistes Kraft, Salomonis Weisheit und Josuae Heldenmuth (14. Februar 1631; Dr. A., Rest. VI, S. 5, XI).

[1] An Schweden sich anzuschliessen, heisst es in einem dem Leipziger Convente vorgelegten, vermuthlich von Kurbrandenburg ausgehenden Schriftstück (ad 20. Februar 1631), sei nothwendig, ‚weil dadurch die Offension bei kaiserlicher Majestät nicht grösser würde, als sie bereits ist, während der König von Schweden, wenn er nicht gesucht würde, ganz zu widrigen Vornehmen gebracht werden könnte und der Schwall des Kriegswesens mehr hineingezogen als abgewendet werden kann'. Nach diesem Schriftstücke sollte auch Kursachsen sofort eine Diversion in Hessen oder Thüringen machen, damit die anderen evangelischen Stände zu den Rüstungen Luft bekämen; nur 15.000 Mann sollten von den kursächsischen Truppen in Sachsen selbst stehen bleiben, um sich mit den Schweden zu vereinigen, die übrigen 15.000 Mann dagegen in Franken und Schwaben eindringen, um auch den dortigen Ständen die Rüstungen zu ermöglichen; des in evangelischen Ländern einquartirten kaiserlichen Kriegsvolks wollte man sich sofort bemächtigen und versichern; auch ein Anschlag auf die Dessauer Brücke war geplant. (Beinahe desselben Inhalts sind die Erklärungen Kurbrandenburgs vom 18. März und 2. April 1631.) Ein anderes Schriftstück wollte das schwedische Bündniss vorläufig noch nicht; da aber der König von Schweden ‚der Evangelischen

Aber gerade solche Vorschläge waren es, welche der Kurfürst von Sachsen immer gefürchtet hatte; eben darum, weil er voraussah, dass sie gemacht werden würden, hatte er so lange mit der Berufung des Conventes gezögert. Als er doch dann seine Zustimmung gab, hatte er es gethan unter der stillschweigenden Voraussetzung, dass der Convent von allen ‚gefährlichen und weitaussehenden' Beschlüssen sich fernhalten würde; seinem Schwiegersohne, Georg von Hessen, hatte er dies noch kurz vor dem Convente in bündigster Weise versprochen.[1] Nichts aber war geeigneter, ihn in diesen Gesinnungen zu bestärken, als das Ergebniss der Einladungen zum Convent. Bis dahin hatte es geschienen, als ob der Kurfürst von Sachsen der einzige Furchtsame unter den evangelischen Ständen wäre, während die übrigen von Muth und Kampflust brannten; nun aber zeigte sich, dass es doch noch furchtsamere Stände gab, und dass, sobald der Kurfürst den ersten Schritt nach vorwärts that, das erste, verhältnissmässig noch herzlich unbedeutende Wagniss unternahm, ein nicht unbeträchtlicher Theil der Evangelischen ihm sofort die Heerfolge versagte. Am meisten Eindruck machte ohne Zweifel auf den Kurfürsten, dass auch sein Schwiegersohn, Landgraf Georg, durch keine

---

Makkabäus' sei, und wenn dieser verjagt würde, die Evangelischen ‚ihr Valeisen zuschnüren und ihren Stab weiter setzen könnten', so dürfe man ihn keinesfalls bekriegen helfen und im Nothfalle könne man ihn auch bitten, den übrigen Evangelischen mit seiner Armee zu ‚succuriren'. Im Uebrigen wollte dieses Gutachten noch grössere Truppenmassen aufstellen als das vorige, nämlich 25.000 Mann in Sachsen, 15.000 Mann in Franken und Schwaben, 10.000 Mann an der Weser und am Main, zusammen 50.000 Mann (Berliner Staatsarchiv 12/78—80; Dr. A., Rest. XII, S. 1). — Auf dem Leipziger Convente war auch ein französischer Gesandter, Melchior de l'Isle, welcher den ‚alten und vertrautesten Freunden des Königs von Frankreich' das Versprechen bringen sollte, dass sein Herr sie nicht verlassen würde, zugleich sie aber auch aufforderte, ‚sich in Positur zu setzen, um den Katholischen besser zu imponiren'. Er erhielt jedoch von Kursachsen eine ziemlich kühle Antwort (Dr. A., Rest. IX, S. 115).

[1] Auf dem Convente, hatte Kursachsen dem Landgrafen Georg versprochen, würden nur ‚moderirte und solche consilia geführt werden, daraus sich keine unnöthige Weiterung, sondern vielmehr beständigste Devotion und Gehorsam zur röm. kais. Maj. zu versehen' (Georg von Hessen an Kurmainz, 2. Mai 1631; Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten).

Bitte, keine Vorstellung bewogen werden konnte, am Convente theilzunehmen, und vor Allem, dass diese Weigerung unter Umständen erfolgte, welche geeignet waren, ein gewisses Aufsehen hervorzurufen. Georg von Hessen befand sich nämlich gerade zu der Zeit, wo der Convent beginnen sollte, in Kursachsen zu Besuch, er konnte sich also gleichsam an der Quelle unterrichten, welche Zwecke mit dem Convente verfolgt würden, und das Ergebniss war, dass der Landgraf fast in dem Augenblicke, wo der Convent zusammentrat, wieder abreiste.[1] Stärker konnte die Missbilligung des ganzen Unternehmens nicht wohl ausgesprochen werden. Dem Kurfürsten aber fiel namentlich das schwer aufs Herz, dass die demonstrative Abreise Georgs auch am kaiserlichen Hofe einen für Kursachsen höchst ungünstigen Eindruck machen musste. Was würden die Katholiken, musste der Kurfürst sich fragen, über den Convent denken, wenn schon sein eigener Schwiegersohn ihn so entschieden verurtheilte? War es denkbar, dass der Kaiser an die friedlichen Zwecke des Conventes glaubte, wenn es die

---

[1] Als Georg von Hessen nach Kursachsen reiste, ging das Gerücht, er komme auf Geheiss des Kaisers und bringe grosse Anbote mit, unter anderen die Bestätigung des sächsischen Prinzen August als postulirten Erzbischofs von Magdeburg, was allerdings den Leipziger Convent sofort vereitelt hätte. Das war jedoch nicht der Fall; es stellte sich vielmehr heraus, dass Georg nur darum sich auf den Weg gemacht, weil er von der Ausschreibung des evangelischen Conventes noch nichts gewusst hatte. Bei den Unterredungen in Torgau am 12. und 13. Februar mit seinem Schwiegervater machte er sein Bleiben von der Bedingung abhängig, dass der Convent nur mit der Vorberathung für die Frankfurter Unterhandlungen mit Ausschluss aller Bündniss- und Rüstungsfragen sich beschäftige, und da dies nicht zugestanden wurde, reiste er ab. Dass der Landgraf sich so schwierig zeigte, hatte übrigens einen besonderen Grund: er erwartete nämlich gerade damals die Execution des im December in der Isenburgischen Sache zu seinen Gunsten erflossenen Urtheils und fürchtete mit Recht, dass das Urtheil, wenn er am Convente theilnähme, unausgeführt bleiben würde. Wurde doch sogar schon seine Reise nach Kursachsen für ihn nachtheilig; als er nämlich zurückkam, fand er mit Schrecken, dass ‚die Execution ins Stocken gerathen', der kaiserliche Commissär nach Köln verreist sei u. s. w. (Schreiben aus der Kanzlei Wilhelms von Hessen an Kursachsen, 1. Februar 1631; Georg von Hessen an denselben 8., 15. und 16. Februar, derselbe an W. Sch. von Merzhausen, 24. Februar 1631; Dr. A., Rest. VIII; IX, S. 29, 40, 367).

nächsten Verwandten des Kurfürsten nicht thaten?[1] Und Landgraf Georg blieb mit seinem Verhalten nicht allein. Auch die Hansestädte erschienen nicht, und es half dem Kurfürsten wenig, wenn dieses Ausbleiben mit den herrschenden Kriegsunruhen entschuldigt wurde; und, was schlimmer war, auch von den Ständen, welche auf dem Convente vertreten waren, namentlich von den Reichsstädten, hatten viele ihren Gesandten keine oder doch keine ausreichende Vollmacht für die auf dem Convente zu fassenden Beschlüsse mitgegeben.[2]

Aber selbst mit jenen Ständen, welche erschienen waren und genügende Vollmacht hatten, war der Kurfürst nicht sonderlich zufrieden. Er hatte nämlich ursprünglich die Absicht gehabt, die Einladungen zum Convente auf die Stände zu beschränken, welche der Augsburger Confession angehörten und seine Theologen, unter ihnen der Hofprediger Hoë, hatten ihn nur mit Mühe dahin gebracht, dass er endlich auch die Calvinisten zur gemeinsamen Berathung zuliess. Das aber war nur geschehen, weil Hoë dem Kurfürsten mit der Hoffnung schmeichelte, dass die Calvinisten in ihrer gegenwärtigen Noth sich vielleicht bestimmen lassen würden, ihre ‚ketzerische‘ Lehrmeinung aufzugeben und sich endlich ebenfalls dem lutherischen Dogma anzubequemen; auf diese Weise, hoffte man, würde

---

[1] Auch nach dem Leipziger Convent zeigte Georg von Hessen in demonstrativer Weise seine Abneigung gegen die Leipziger Beschlüsse, indem er z. B. sogar eine Einladung zum Besuche des kursächsischen Hofes aus eben diesem Grunde ablehnte (25. Mai 1631). In der Antwort des Kurfürsten von Sachsen vom 3. Juni 1631 wird es ‚dahin gestellt‘, dass Georg an den Leipziger Beschlüssen keinen Antheil nehmen wolle; es sei aber ‚unleugbar, dass die Kirche Gottes thräne und viele tausend Menschen winseln‘ u. s. w. (Dr. A., Rest. XV).

[2] Nicht vertreten waren: Pfalzgraf Ludwig Philipp, weil er keinen Gesandten hatte, den er hätte schicken können, Bogislaw von Pommern, weil er von Tilly keinen Pass erhielt, Graf Ulrich von Ostfriesland und Graf Günther von Oldenburg wegen der Kriegsbedrückungen, von Städten: Hamburg, Worms, Dortmund, Regensburg, Herford u. A. Der Mangel an Vollmachten bei den Erschienenen, besonders den Vertretern der Reichsstädte, trat zu Tage, als Kurbrandenburg und übereinstimmend mit ihm die Fürsten und Grafen auf schleunige Vornahme der Rüstungen drangen; der Mangel war um so bedenklicher, weil gerade die Städte in finanzieller Beziehung am leistungsfähigsten waren (Kurbrandenburger Protokoll, 11. März 1631; Berliner Staatsarchiv 12/78—80).

die evangelische Kirche, was sie in den letzten Jahren an äusserer Ausdehnung eingebüsst, an innerer Kraft zurückgewinnen.[1] Diese Aussicht schien dem Kurfürsten allerdings lockend genug, um selbst Solchen die Friedens- und Freundeshand zu reichen, deren Gemeinschaft er bis dahin, weil sie nach seiner Ansicht ‚Rebellen' waren, ängstlich gemieden hatte, und er war ohne Zweifel hocherfreut, als während des Conventes die lutherischen und calvinischen Theologen zusammentraten und wirklich die Nachgiebigkeit der Letzteren einen baldigen Abschluss des den Protestanten selbst so verderblichen Glaubenshaders in Aussicht zu stellen schien.[2] Dabei aber musste es den Kurfürsten doch

---

[1] Georg von Hessen hatte die Zuziehung der Wetterauischen und Westerwaldischen Grafen dringend widerrathen, weil sie fast alle calvinisch seien und ihre Betheilung daher den Katholiken ‚allerhand Gedanken machen würde'. Dass auch der kursächsische Hof nur ungern mit den Calvinisten gemeinsame Sache machte, zeigt das Gutachten der Hofräthe vom 8. Februar 1631: Wenn es sich um eine Vereinigung in Bezug auf die Glaubensartikel handelte, meinten dieselben, so könnte der Kurfürst darauf nicht eingehen; da es aber um Politik und den gemeinsamen Widerstand gegen das Restitutionsedict sich handle und die Calvinisten nun doch einmal Reichsstände seien wie andere, so dürfe er es wohl thun. Immerhin fanden die Räthe, um nicht alle Hoffnung auf Separatverhandlungen mit dem Kaiser aufgeben zu müssen, dass es klug sei, sich mit ihnen und den übrigen evangelischen Ständen überhaupt nicht allzuweit einzulassen; nur ‚weil den katholischen gar so wenig zu trauen, weil alle ihre Versprechungen doppelsinnig und weil es ihnen möglicherweise um die Ausrottung der evangelischen Lehre überhaupt zu thun sei', so dürften auch die Evangelischen sich nicht trennen. Entschiedener sprachen die Theologen (10. Februar): Die Calvinisten, meinten sie, würden in Folge des ‚Dillingischen Buches' und der jüngsten Vorgänge überhaupt wahrscheinlich geneigt sein, sich den Lutherischen anzuschliessen; eine solche Vereinigung beider Confessionen aber werde den Katholiken gewiss imponiren. Die Lockungen eines Separatfriedens mit dem Kaiser dagegen, welchen die weltlichen Räthe noch immer Gehör gaben, verglichen sie geradezu mit der Versuchung Christi durch Satan. Uebrigens hütete man sich auch nach erfolgter Vereinigung, den calvinischen Ständen den Titel: ‚evangelische Stände' zu geben; wo es durch Versehen doch geschah, wurde das Wort ausgestrichen und durch ‚protestirende Stände' ersetzt (Bericht der kursächsischen Gesandten, Regensburg, 29. October 1630; Dr. A., Rest. VII, S. 94 und 212).

[2] Das Religionsgespräch zwischen den Hessen-Cassel'schen und kurbrandenburgischen Hofpredigern einerseits und den kursächsischen andererseits fand vom 3.—7. März statt. Die Calvinisten erklärten dabei, dass

verdriessen, als er bei Eröffnung des Conventes wahrnahm, dass fast nur die calvinischen und jene Stände, welche seit Langem heimlich und offen zum Kriege drängten, seiner Einladung gefolgt waren, und er fürchtete mit Grund, dass der Convent, aus solchen Theilnehmern bestehend, am kaiserlichen Hofe noch grösseren Anstoss erregen würde, als ohnehin unvermeidlich war.[1] Es schien ihm daher nothwendig, gleich im vorhinein den versammelten Ständen zu erklären, dass er sie berufen habe, um sie auf seinen Standpunkt herüberzuziehen, nicht aber um sich auf den ihrigen zu begeben.

Dem entsprach denn auch der Inhalt der Proposition, mit welcher der Kurfürst den Convent eröffnete. Mit Freuden zwar mochten die Versammelten hören, dass der Kurfürst die ‚Erhaltung des allein seligmachenden Wortes' und die ‚Rettung der deutschen Libertät' als Zwecke des Conventes erklärte, aber mit Verdruss hörten sie ihn hinzufügen, dass er auch die ‚Devotion und den Respect gegen die kaiserliche Majestät' nicht aus den Augen lassen und die Herstellung des ‚erloschenen Vertrauens zwischen den katholischen und evangelischen Ständen' anstreben wolle.[2] Der Kurfürst wollte also, wie es schien,

---

sie die Editionen der Augsburger Confession von 1540 zu Worms und 1541 zu Regensburg nicht verwerfen wollten, und am 13. März 1631 unterfertigten sogar die Calviner ein Schriftstück, in welchem sie sich auch bezüglich des Abendmahls der Confession von 1530 unterwarfen (Copie im Münchner Staatsarchiv 121/1).

[1] Charakteristisch für die Auffassung des Convents bei den Katholiken ist ein intercipirtes Schreiben eines katholischen Officiers im Theatrum Europ. II, S. 375: ‚Die rechten Erzanhetzer,' heisst es darin, ‚sind wohl jetzo beisammen gewesen; aber Sachsen ist in die Waffen, wie stark sie angehalten, nicht zu bringen gewesen; so vernehme ich auch, dass die Reichsstädte theils keine Lust dazu gehabt.' Vom kursächsischen Kanzler heisst es, er sei ‚gar zu gut kaiserisch'; der habe noch des Schönberg Principien. Uebrigens brauche man den Ketzern nur ‚ein saueres Gesicht zu zeigen; denn sie seien furchtsam'.

[2] Auch am 23. März erklärte der Kurfürst den in Leipzig Versammelten, dass er dem Kaiser treu bleiben wolle ‚bis in den Tod'. Vor der Verlesung der Proposition wurde übrigens ausdrücklich erklärt, dass Stimmenmehrheit nicht entscheide und dass Kursachsen und Kurbrandenburg sich unter allen Umständen das Recht der freien Entschliessung vorbehielten; auch diese Klausel war jedenfalls von Kursachsen veranlasst, da die kursächsischen Räthe schon in Annaburg die Befürchtung aus-

Gegensätze vereinigen, welche den meisten der Anwesenden bereits als unversöhnlich galten.

Auch die Unterhandlungen selbst brachten den Kurfürsten den übrigen Ständen nicht sonderlich näher.[1] Ueber ein gemeinsames Schreiben an den Kaiser und die katholischen Kurfürsten, welches natürlich nur die schon hundertmal vorgebrachten Klagen und Bitten noch einmal zur Erörterung brachte,[2] konnte man sich noch einigen, aber in den wichtigeren Fragen, in Bezug auf das Verhalten gegenüber dem Könige von Schweden, in Bezug auf das Bündniss unter den Evangelischen selbst, in Bezug endlich auf die Unterhandlungen in Frankfurt gingen die Meinungen am Schlusse des Convents ungefähr ebensoweit auseinander wie beim Beginn desselben. Zwar ganz so friedlich wie vor Jahresfrist war der Kurfürst nun doch nicht mehr. Er hatte seinen Räthen ausdrücklich die Frage vorgelegt, ob ein bewaffneter Widerstand gegen das Restitutionsedict und gegen die vom Kaiser geforderten Kriegscontributionen gestattet sei, und wenigstens die geistlichen Räthe, deren Einfluss auf den Kurfürsten gerade in dieser Zeit zu-

---

gesprochen hatten, auf dem Convente überstimmt zu werden (Dr. A., Rest. VI, S. 313, XII; Kurbrandenburger Protokoll, 20. Februar 1631; Berliner Staatsarchiv 12/78—80).

[1] Tilly wusste nachher, dass der Kurfürst, wenn er nach Ansicht der Evangelischen auf dem Convente ‚einen Tag auf gutem Wege gewesen, am anderen Tage wieder zurückgewollt habe‘ (Bericht der kursächsischen Gesandten, 22. Juni 1631; Dr. A., Rest. XIII).

[2] Das Schreiben an den Kaiser (28. März 1631) verlangte die Einsetzung der restituirten Güter in den vorigen Stand und enthielt zum Schlusse eine feierliche Protestation gegen das Restitutionsedict. Es war auch geplant, einen feierlichen gedruckten Protest, der von Würtemberg abgefasst werden sollte, gleichzeitig dem Kaiser, dem Kurfürsten von Mainz und dem Kammergericht zu überreichen und ihn als eine Art Antwort auf das ebenfalls überall publicirte Restitutionsedict durch öffentliche Anschläge allgemein bekannt zu machen; dieser Schritt unterblieb jedoch, weil er Kursachsen ebenfalls zu gefährlich erschien. In dem Schreiben an die katholischen Kurfürsten ist unter Anderem die Drohung bemerkenswerth: wenn keine Vermittlung erfolge, ‚möchten auch die auswärtigen Potentaten sich wohl gar zuletzt ins Werk mit einmischen und dabei ein Stand sowohl als der andere ohne Unterschied der Religion das Elend, Verderben und Untergang zu befahren haben‘ (Theatrum Europ. II, S. 298, 305; Londorp IV, S. 134, 136).

sehends wuchs, hatten wirklich den Muth gehabt, dieselbe zu bejahen.[1] Aber die Theologen hatten hinzugesetzt, dass nach den Worten der Bibel auch gegen ‚eine ungerechte Obrigkeit' nur ein Vertheidigungskrieg zulässig sei, aber kein Angriffskrieg. Der Kurfürst billigte es daher, dass auch die übrigen evangelischen Stände, seinem Beispiele folgend, die Contributionen für das kaiserliche Heer verweigern oder, wie sich der Kurfürst lieber ausdrückte, sich wegen derselben ihres Unvermögens halber entschuldigen,[2] und dass sie sich den Restitutionen, wenn nöthig mit Gewalt, widersetzen wollten; aber von einer Hilfeleistung für den Fall, wenn die Stände deswegen von katholischen Trup-

---

[1] Die Hofräthe, welchen sogar die Kritik des Restitutionsedictes schon als eine Art ‚sacrilegium' erschien, wagten diese Frage nicht zu beantworten, sondern verwiesen ‚auf den Mund des Herrn, der durch seine treuen Diener sprechen werde'; wenn die Theologen für die ‚Defension' wären, würden sie auch kein Bedenken tragen. Die fünfzehn befragten Theologen erklärten denn auch einstimmig, dass die Defensionsverfassung erlaubt sei, weil man ‚Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen'. Die Katholiken, meinten sie, würden ja doch nicht nachgeben, ‚wenn ihnen nicht das Wasser ins Maul gehe'; früher seien sie nachgiebiger gewesen, aber damals habe es noch keine Jesuiten gegeben, jetzt aber seien die meisten Prälaten und Hofofficiere ihre Schüler. Bedenken erregte den Theologen ‚der am Himmel aufgesteckte Komet'; doch sahen sie darin nur eine Aufforderung zur Vorsicht. Es verdient bemerkt zu werden, dass in dieser Zeit gerade die Diener der Religion auf beiden Seiten am kriegerischesten sich aussprachen, am Hofe des Kaisers die Jesuiten, in Kursachsen die Hoftheologen. (Man vergleiche auch die heftige Predigt Hoë's bei Eröffnung des Conventes; Menzl II, S. 273; Dr. A., Rest. VI, VII). Dass vom politischen und militärischen Standpunkte aus der Plan eines Vertheidigungskrieges verfehlt war, suchte eine im schwedischen Sinne geschriebene Flugschrift, welche zur Zeit des Frankfurter Conventes erschien, zu beweisen: ‚Zum Vertheidigungskriege,' sagte sie, ‚gehöre vor Allem ein voller Beutel, der bis zu Ende des Krieges nicht erschöpft werden kann; den habe aber Kursachsen nicht. Viel besser sei der Angriffskrieg, bei welchem der Feind die Kosten zahle; wenn Kursachsen dagegen auf die Vertheidigung sich beschränke, so sei es in kurzer Zeit so gewiss verloren, wie ein Mensch, dem man zu wenig zu essen gibt.'

[2] Dieses Unvermögen wollten natürlich die Katholischen nicht gelten lassen; so sagte Tilly zu den Gesandten Wilhelms von Sachsen: In Leipzig habe man so viel verzehrt, dass man damit die Contributionen für mehrere Monate hätte bezahlen können. Die Evangelischen jedoch meinten, die Contributionen auch darum verweigern zu können, weil

pen angegriffen würden, wollte er nichts wissen.[1] Er selbst versprach, einige Regimenter zu Fuss und zu Ross aufzustellen, aber ausdrücklich nur zu seinem eigenen Schutze und, wenn es hoch kam, auch zum Schutze seiner obersächsischen Vettern.

Die Kriegspartei, welche den Convent mit so grossen Erwartungen begrüsst hatte, an ihrer Spitze der Kurfürst von Brandenburg, war natürlich mit dieser Erklärung höchst unzufrieden, und da der Kurfürst von Sachsen unter Anderem auch auf den Mangel an Vollmachten bei den Gesandten der Städte sich ausredete, so drangen sie in ihn, wenigstens mit den anwesenden und genügend bevollmächtigten Ständen und Gesandten ein Bündniss zu schliessen, und zwar — dieses Zugeständniss glaubte man dem bedenklichen Sinne Kursachsens machen zu müssen — vorläufig noch mit Hinweglassung des Königs von Schweden. Aber durch dieses Drängen bewirkten die Stände nur, dass dem Kurfürsten schliesslich der Convent überhaupt lästig wurde: er sehe nicht, antwortete er am 5. April den Ständen, wie man über die ‚von ihnen erinnerten Punkte sich noch weiter aufhalten oder mit einigem Nutzen

die kaiserlichen Truppen doch nur zum Verderben der Protestanten geworben wären, die also wie einst Britannien ihre eigene Knechtschaft bezahlen müssten (Theatrum Europ. II, S. 301).

[1] Wenn der Kaiser von den Rüstungen abmahne, rieth der Kurfürst, so sollten sich die evangelischen Stände ‚allerunterthänigst mit bestem Glimpf entschuldigen‘. Im Abschied des Conventes ist dann allerdings auch von der Verpflichtung zu wechselseitigem Schutz und Hilfe die Rede!, aber Kursachsen bezog sich dabei ausdrücklich auf seine am 23. März abgegebene Erklärung. Auch der von den anderen Evangelischen vorgeschlagene und auch von Kursachsen gebilligte Ausschuss zur Oberleitung des ‚evangelischen Wesens‘ ist niemals wirklich zusammengetreten, und zwar, weil, wie Kursachsen erläuternd hinzusetzte, ‚die evangelischen Stände in dieser Hinsicht sich nicht erklärten‘. Die Bevorzugung der obersächsischen Stände endlich hatte ihren Grund ausser den verwandtschaftlichen Beziehungen auch darin, dass diese Stände sich ausdrücklich zu einer ‚Defensionsverfassung‘ bereit erklärt hatten, und zwar die sächsischen Herzoge in der Kursachsen ganz besonders erwünschten Weise, dass sie die Aufstellung der Truppen und also auch die Verfügung über dieselben dem Kurfürsten überliessen und selbst nur Geldbeiträge zu leisten versprachen (Erklärung Kursachsens vom 5. April; Kursachsen an Kurbrandenburg, 13. Juli 1631; Dr. A., Rest. XV; IX, S. 328; Berliner Staatsarchiv 12/78—80; Theatrum Europ. II, S. 296, 310; Londorp IV, S. 144).

und fruchtbarem Effect darüber tractiren könne'.[1] Dabei blieb es denn auch.

Und nicht blos in der an sich heiklen Bündniss- und Rüstungsfrage, auch in der anscheinend viel leichter zu lösenden bezüglich der den evangelischen Gesandten nach Frankfurt mitzugebenden Verhaltungsbefehle kam es zu keiner Einigung. Jene Stände, welche den etwa bevorstehenden Krieg gemeinsam zu führen gedachten, hatten vorgeschlagen, entweder überhaupt nicht zu unterhandeln oder wenigstens bei den Unterhandlungen gemeinsam vorzugehen und allen Gesandten eine und dieselbe, und zwar eine energische und weitgehende Instruction mitzugeben;[2] aber wieder war es Kursachsen, welches wider-

[1] Einen Bund, ähnlich der katholischen Liga, beantragten die Stände am 23. März; bezüglich Schwedens verlangten sie (am 27. März) nur, dass ein Stand, der sich an Schweden anschliessen würde, deshalb nicht vom Bunde ausgeschlossen sein sollte. Der Kurfürst von Sachsen jedoch fand, dass der neue Bund vielmehr der Union gleichen würde; an dieser aber habe man gesehen, wohin es auszuschlagen pflege, wenn man Alles auf die ‚Extremitäten und zweifelhaften Ausgang des Glückes' stelle (27. März). Kurbrandenburg wünschte nun (2. April), dass wenigstens nach Schluss des Conventes ein ‚Deputationstag' berufen würde, auf welchem dann auch die jetzt abwesenden Stände vertreten wären, und wo endlich doch das so heissbegehrte ‚christliche und verantwortliche Bündniss' geschlossen werden könnte; aber Kursachsen erklärte (10. April) nochmals: es sehe die Nothwendigkeit einer neuen Verbindung nicht ein; bei den alten Ordnungen zu bleiben, sei viel sicherer. Den Wunsch nach Schluss der Berathungen sprach der Kurfürst schon am 23. März aus: da so viele Stände gar nicht und andere mit ungenügenden Vollmachten erschienen seien, so sei eigentlich die Verhandlung unmöglich gemacht und von ihrer Fortsetzung nur Schaden zu fürchten; ähnlich äusserte er sich am 28. März und, wie auch im Text erwähnt, am 5. April (Dr. A., Rest. IX und XII; Theatrum Europ. II, S. 295, 297; Berliner Staatsarchiv 12/78—80).

[2] Die unversöhnlichste Stimmung spricht sich in einem Gutachten unbekannten Ursprunges, welches aber vielleicht von den in Leipzig anwesenden Grafen herrührt (Dr. A., Rest. IX, S. 424), aus: Das Papstthum, heisst es darin, würde in bedenkliches Schwanken gerathen, wenn ihm die drei Stützen der ‚jemals gehabten Klöster, des Vorbehalts der Geistlichen und des Zwanges der Unterthanen' entzogen würden; auf die ‚Conservation oder den Ruin des Papstthums' komme es jetzt an. In Folge dessen wird gerathen, den Katholiken auch nicht das geringste Zugeständniss zu machen. Andererseits wurden in einem ‚unvorgreiflichen Entwurf', der jedenfalls eher die Billigung des Kurfürsten von Sachsen

sprach, und die Art, wie es diesen seinen Widerspruch begründete, ist noch bezeichnender als der Widerspruch selbst. ‚Die Rechte der evangelischen Stände,‘ erklärte nämlich der Kurfürst, ‚seien verschieden; es müsse daher den Ständen, welche besondere Rechte hätten, und also namentlich dem Kurfürsten von Sachsen freistehen, seine Gesandten zu instruiren, wie es ihm gutdünke‘.[1] Es war also auch jetzt noch das alte Lied: noch immer erinnerte sich der Kurfürst der Sonderstellung, die er durch das Mühlhausner Versprechen den anderen Evangelischen gegenüber erhalten hatte, noch immer hegte er die Hoffnung, durch ein ähnliches, allerdings besser verbürgtes und inhaltsreicheres Versprechen seinen Separatfrieden mit Kaiser und Liga zu machen; noch immer war er bereit, um diesen Preis die übrigen evangelischen Stände und insbesondere die Calvinisten unter ihnen ihrem Schicksale zu überlassen.[2]

erlangt hätte, vielleicht sogar von ihm selbst ausging, fast dieselben Zugeständnisse gemacht, welche schon Georg von Hessen vorgeschlagen hatte, nämlich: Anerkennung des geistlichen Vorbehalts wenigstens für die Zukunft, Restitution der dem Papste direct unterworfenen Stifter, wenn dieser Umstand erwiesen sei, Ablösung der mittelbaren, nach 1555 eingezogenen Klöster durch Geld oder, wenn dies nicht bewilligt wurde: Ausfolgung der Einkünfte an die Orden, ohne dass diese jedoch selbst die Klöster bewohnen dürften u. s. w. (Dr. A., Rest. IX, S. 528). Welch' wunderliche Blasen daneben in manchen Köpfen aufstiegen, zeigt ein ‚unvorgreifliches Bedenken‘ (Dr. A., Rest. IX, S. 551), welches die Orden, die Bücher gegen den Religionsfrieden schreiben oder überhaupt den Friedenszustand stören würden, mit dem Verluste aller ihrer Klöster bestrafen wollte, derart, dass diese Klöster denjenigen anheimfielen, in deren Gebiet sie gelegen wären. Kurbrandenburg stand auf Seite der Unnachgiebigen; denn es verlangte (28. Februar 1631) unbedingte Aufhebung des Restitutionsedictes (Kurbrandenburger Protokoll, Berliner Staatsarchiv 12/78—80).

[1] Wörtlich: Jeder Stand müsse seinen Gesandten ‚nach Gelegenheit derer ihm zustehenden Rechte und Gerechtigkeiten schicken und informiren, weil die Stände diversa jura hätten und ein Theil aus diesem, der andere aus jenem Fundament sein Recht behaupte‘ (Erklärung vom 5. April 1631).

[2] Diese Hoffnung wird unter anderen recht deutlich ausgesprochen in der Antwort, welche der Kurfürst dem französischen Gesandten Melchior de l'Isle ertheilte, der ihn hatte zum Kriege hetzen wollen; der Kurfürst, hiess es darin, habe vom Kaiser nur Liebes und Gutes zu erwarten und hoffe daher noch immer auf eine günstige Entscheidung des Kaisers

Aber hatte unter den Katholischen die Neigung zu solchen besonderen Zugeständnissen an Kursachsen zugenommen? Bei den katholischen Kurfürsten schien es allerdings der Fall zu sein; denn ihre Schreiben überflossen von Artigkeit für Kursachsen und enthielten sogar das für den Kurfürsten, namentlich im Hinblick auf das Verhalten seines Schwiegersohnes, höchst werthvolle Zugeständniss, dass der evangelische Convent in Leipzig an sich nichts Unerlaubtes sei.[1] Wenn daran der

---

(datirt: VII. Calendas Apr.; Dr. A., Rest. IX, S. 115). Wirklich Herzenssache war dem Kurfürst ausser seinem eigenen Schicksal nur das der Stadt Augsburg, für die er sich allerdings mit grosser Wärme verwendete.

[1] Anfangs hatten die Katholischen die Berufung des evangelischen Convents als einen Schritt, bestimmt zur Vereitelung der Frankfurter Unterhandlungen, betrachtet und demgemäss abfällig beurtheilt. ‚Wenn nicht alle in Leipzig Versammelten,' erklärte damals Kurmainz, ‚die Wiederaufnahme der Unterhandlungen begehren würden, werde man sie wohl ganz liegen lassen' (Georg von Hessen an Kursachsen, 24. Februar 1631). Dagegen hatte Kurköln schon am 31. Januar 1631 geschrieben, er finde die Sachen so wichtig, dass es Kursachsen nicht zu verdenken sei, wenn es mit anderen Evangelischen Unterredung darüber pflege; und Maximilian von Bayern hatte den Convent mit dem Wunsche begrüsst, dass ‚der allmächtige Gott dazu seine Gnade und Segen verleihe und die Versammlung . . . zu dem vom Kurfürsten angedeuteten friedlichen Ziele lenke'; von dem friedliebenden Sinne Kursachsens hatte er hiebei gesagt, dass er ‚jeden Verdacht ausschliesse' (4. Februar 1631). Ja auch der argwöhnischere Kurfürst von Mainz machte am 11. Mai 1631 das Zugeständniss: dass den Augsburgischen Ständen geradezu verboten sei, an ihre Defension zu denken, wolle er nicht behaupten; nur das beunruhige ihn, dass in dem Bunde auch solche seien, die gar nicht der Augsburger Confession angehörten und ‚nun frohlockten und jubilirten, in der Hoffnung, ihre sonst verbotene Secte nun wieder zu verbreiten'; und nochmals am 16. Juni: ‚Er könne im Principe die Defensionsverfassung der Evangelischen nicht disputiren, halte sie jedoch für nicht zeitgemäss und deshalb gefährlich'; und endlich am 28. Juni: Die evangelische Defension an sich sei nicht unerlaubt; nur möge der Kurfürst von Sachsen den Anschluss an Schweden verhindern. In dem officiellen Schreiben der katholischen Kurfürsten vom 3. Juni 1631 findet sich allerdings dieses Zugeständniss nicht; es heisst vielmehr darin: Obwohl auch die katholischen Stände unter den Kriegsbedrückungen gelitten, hätten sie sich doch niemals so weit hinreissen lassen, dass sie deswegen die Waffen ergriffen, ‚Ihrer kais. Maj. Quartier aufgekündigt und bei solcher geschöpften Resolution sich mit gewehrter Hand zu manuteniren entschlossen' (wogegen freilich der Kurfürst von Sachsen an den Heidelberger Ligatag 1629 hätte erinnern können). Doch ver-

Wunsch geknüpft wurde, dass der Kurfürst durch seine Autorität alle unbesonnenen und bedenklichen Beschlüsse verhindern werde, so hatte er ja dieser Erwartung, wie er wenigstens selbst meinte, vollauf entsprochen. Wichtiger noch freilich war, ob auch der Kaiser ihm noch gnädig gesinnt war, und namentlich, ob er sich gewillt zeigte, dieser gnädigen Gesinnung endlich einen deutlicheren Ausdruck zu geben, als bisher geschehen war. Als daher zum dritten Male seit Erlassung des Restitutionsedicts ein kaiserlicher Gesandter, diesmal der Geheimrath Hegenmüller, sich auf den Weg nach Dresden begab, um dem Kurfürsten die Entschliessungen des Kaisers zu überbringen, da mochte immerhin ein schwaches Hoffnungsflämmchen im Herzen des Kurfürsten aufflackern.

Aber die Enttäuschung war womöglich noch grösser als bei den früheren Gesandtschaften: Hegenmüller brachte statt der gehofften Versprechungen nur Vorwürfe wegen Abhaltung des Convents.[1] Und doch konnte es nach dem Vorgefallenen

---

sicherte Kurbayern auch nachher (19. Juni 1631) noch, dass, wenn man nur die Reichssatzungen beobachte und unzulässige petita nicht behaupte, auch unter den Waffen noch ein Friede zu Stande kommen könne, ‚wie vormals oft geschehn‘, und dass es ihm hiemit ernst war, beweist ein Schreiben, welches er schon am 23. April 1631 an den Papst gerichtet hatte; er sagte darin, dass er zwar keinen Vertrag gutheissen werde, welcher die Religion beschädigen könnte, dass er aber doch, da die Kräfte der katholischen Fürsten Deutschlands erschöpft seien und keine Hilfe vom Auslande komme, während die Macht der Feinde täglich wachse, es übernommen habe, mit den Protestanten im Reiche einen Frieden oder eine Uebereinkunft zu vermitteln. Im Zusammenhange mit dieser vom Kaiser sich trennenden, den Evangelischen gegenüber im Grossen und Ganzen friedlichen Politik steht wohl auch der am 8. Mai 1631 mit Frankreich abgeschlossene Schutzvertrag, welcher nachher in Wien und Madrid so grosses und gerechtes Aufsehen erregte (Gregorovius, Urban VIII., S. 29; Dr. A., Rest. VIII und XIII; Theatrum Europ. II, S. 307; Londorp IV, S. 178).

[1] Allerdings hiess es in der Instruction Hegenmüller's: ‚Der Kaiser hoffe, dass bezüglich des Restitutionsedictes bei dem bevorstehenden Convente sich solche unterschiedliche media erzeigen und durch beiderseits Bequemung bei friedliebenden Gemüthern stattfinden würden, dass dadurch die heilsamen Reichsconstitutionen conservirt, auch beiderseits Religionsverwandten in besseren Vertrauen als bisher neben einander bleiben werden.‘ Das war aber nicht einmal so viel wie das Versprechen Trauttmansdorff's. Auch sonst war der Ton, in welchem Hegenmüller

kaum anders kommen! Sollte der Kaiser einen Beweis der Freundschaft und Ergebenheit darin erblicken, dass man seinen Truppen die Contributionen verweigerte? Konnte er es gutheissen, dass man auf evangelischer Seite Truppen warb, mit dem ausgesprochenen Zwecke, die evangelischen Länder gegen die ‚Bedrückungen durch die kaiserliche Soldatesca' zu schützen? So ängstlich sich also der Kurfürst vor Schritten gehütet hatte, welche als offene Auflehnung gegen die kaiserliche Autorität erscheinen mussten, es half ihm nichts, er stand nun doch, wie eifrigere Protestanten schadenfroh bemerkten, ‚im schwarzen Buche', gerade wie die übrigen evangelischen Stände auch.[1] Der Leipziger Convent, wie er vom Kurfürsten geleitet worden war, hatte eben hingereicht, den Zorn des Kaisers zu reizen, ohne ihm doch zu imponiren; er hatte zwar ‚die Absicht merken lassen', welche man auf evangelischer Seite im Herzen trug, aber zugleich auch bewiesen, dass die Evangelischen und vor Allem der Kurfürst selbst nicht die nöthige Thatkraft besässen, um sie zu verwirklichen. Hegenmüller muthete denn auch allen Ernstes dem Kurfürsten zu, er solle

---

zu sprechen hatte, vielfach unfreundlich: die Klostereinziehung wurde als Raub und Plünderung hingestellt, von den Evangelischen behauptet, dass sie geglaubt hätten, dass dies straflos bleiben werde, und dass die davon Betroffenen auf ‚weitläufige Rechte und unsterbliche Revisionen' verwiesen werden könnten; der Kaiser aber, hiess es, habe das nicht dulden können und durch das Restitutionsedict die Wurzel des Uebels ausgerissen (Dr. A., Rest. XIII; auch Theatrum Europ. II, S. 312; Londorp IV, S. 147).

[1] ‚Die evangelischen Stände, sie mögen simuliren wie sie wollen,' schrieb Hans von Stolberg am 26. April 1631 an den kursächsischen Kammerdiener Hübner, ‚sind nunmehr ins schwarze Buch geschrieben und werden alle dafür gehalten, dass sie mit den Schweden unter einer Decke gesteckt.' Natürlich zog Stolberg daraus den Schluss, dass man am besten thue, so bald als möglich wirklich zu Schweden überzutreten; denn, bemerkte er, ‚wenn die Katholischen auch diesmal siegten und es so weit brächten, wie sie es im niedersächsischen Kreise bishero gehabt, so wird wegen Reformation und Restitution der Geistlichen keine Gnade und Barmherzigkeit zu hoffen sein.' In demselben Briefe wird eine Anekdote mitgetheilt, welche den bekannten unglücklichen General Tiefenbach betrifft; derselbe soll nämlich in Gegenwart des Kaisers gesagt haben: er müsse bekennen, dass ‚der Schwede ein resolvirter, wackerer Soldat wäre', der Kaiser aber habe darauf erwidert: das wisse er schon lange, dass der Schwede ein besserer Soldat sei als Tiefenbach.

nicht nur selbst von den Leipziger Beschlüssen zurücktreten, sondern auch die übrigen Evangelischen von der Befolgung derselben abmahnen;[1] mit anderen Worten: der Kurfürst sollte, ohne irgend ein Entgelt dafür zu erhalten, einen politischen Selbstmord begehen, bei dem ihn das Hohngelächter der ganzen evangelischen Welt begleitet hätte.

Dazu freilich konnte sich der Kurfürst, so empfindlich ihm übrigens die kaiserliche Ungnade war, doch nicht entschliessen; er begnügte sich, an den Kaiser ein eigenhändiges Schreiben zu richten, in welchem er mit den rührendsten Worten betheuerte, dass er dem Kaiser bis in den Tod treu bleiben wolle, und nochmals flehentlich um eine günstigere Behandlung der Evangelischen bat.[2] Das Schreiben machte selbst

---

[1] ‚So werde der Kurfürst,' sagte Hegenmüller, ‚seine heroische Tapferkeit und andere kurfürstlichen Tugenden mit dem endlichen Ehrenkränzlein beständiger Treue krönen'. Diese Stelle ist im Original des von dem Gesandten übergebenen Memorials (6. Mai 1631) doppelt angestrichen. Fast gleichzeitig richtete auch Tilly Schreiben an den Kurfürsten (10., 24. und 25. Mai), in welchen er schon die Rüstungen der Evangelischen als Empörung bezeichnete und mit Gewaltmassregeln drohte, zugleich aber sich noch den Anschein gab, als wisse er nicht, dass Kursachsen ebenfalls rüste. Der Kurfürst seinerseits klagte, dass von Hegenmüller ‚alles behauptet und anstatt gehörigen Trostes und Liberation nochmals den Ständen die Contribution und anderes zugemuthet und aufgebürdet werden wolle'; die Rüstungen vertheidigte er mit dem Hinweis auf das Fortbestehen der Liga und die Zügellosigkeit des kaiserlichen Kriegsvolkes (Dr. A., Rest. XIII; Kursachsen an Kurmainz, 3. Juni 1631; Londorp IV, S. 161; Theatrum Europ. II, S. 318).

[2] ‚Der Kaiser möge sich doch erweichen lassen,' heisst es in dem betreffenden Schreiben; ‚er, der Kurfürst, meine es aufrichtig und wolle des Kaisers und des Reichs getreuer Kurfürst bleiben, aber er hoffe, auch der Kaiser werde seines treuen Kurfürsten nicht vergessen und zu milderen Mitteln greifen' (30. Mai 1631). Auch dem Kurfürsten von Bayern schrieb er bald darauf (9. Juni): ‚Mit Gott bezeug ich, dass ich nichts anderes denn Frieden und Ruhe suche; keine ungleichen Gedanken seind in mein kurfürstlich Herz gestiegen.' (Aehnlich auch an Ferdinand III. und an Kurköln). Man darf wohl diese Betheuerungen für aufrichtig halten. In dem Schreiben an Bayern fehlt auch die Drohung nicht ganz: ‚Da man ferner nur mit Gewalt verfahren und kein Bitten und Flehen, kein Recht noch Gesetz mehr helfen und den äusserst Bedrückten und Gequälten zu Trost und Statten kommen sollte, dass endlich ein desperat Werk erfolgen möchte' (Londorp IV, S. 170, 175, 177, 178).

auf die sonst argwöhnischen Räthe des Kaisers den Eindruck der Wahrhaftigkeit, und sie riethen daher ihrem Herrn, wenigstens mit einem freundlichen Briefe die gute Gesinnung des Kurfürsten zu belohnen.[1] Das war aber auch Alles; ein Zugeständniss in Bezug auf die geistlichen Güter wurde ihm jetzt ebensowenig wie früher zu Theil.

Und dabei musste der Kurfürst noch froh sein, dass man ihm immerhin noch gute Worte gab, ihn sogar mit dem Vertrauensamte eines Friedensvermittlers gegenüber dem Könige von Schweden beehrte; denn den übrigen evangelischen Ständen, welche mit seiner Zustimmung Truppenwerbungen veranstaltet und die Contributionen verweigert hatten, wurde eine noch viel härtere Behandlung zu Theil. Zuerst zwar wurden sie, wie der Kurfürst aufgefordert, die Lieferungen zu leisten und die Werbungen einzustellen, aber als dies vergeblich blieb, rückten die kaiserlichen Generale ohneweiters mit ihren Truppen in die betreffenden Länder ein, um den Gehorsam, da er freiwillig nicht gewährt wurde, zu erzwingen.[2] Und nun erst

[1] ‚Ein so bewegliches Schreiben verdiene eine ebenso offenherzige Antwort,' urtheilten sie; ja sie sagten: Wenn die Leipziger Beschlüsse ‚den gegenwärtigen Erklärungen des Kurfürsten gleichförmig' gewesen wären, so würde auch ihr Gutachten über die Hegenmüller mitzugebende Instruction anders gelautet haben. Die Räthe meinten jedoch, gerade die energische Sprache Hegenmüller's habe es bewirkt, dass die jetzige Erklärung des Kurfürsten ‚weitt anderst formiert, erleuchtert und temperiert worden', und dass der Kurfürst jetzt nicht mehr die Cassation des Restitutionsedictes oder die Suspension seiner Ausführung, oder gar die Wiedereinsetzung derjenigen verlange, gegen welche das Edict bereits exequirt worden, sondern blos eine ‚Moderation solcher Execution und dass die Stände damit nicht übereilt werden'. Letzteres war nun freilich ein Irrthum, der Kurfürst hatte nicht verzichtet, wie man sich aus seinem eigenen Schreiben überzeugen kann; aber die kaiserlichen Räthe schlossen aus solchen Prämissen mit Recht, dass man auch in Zukunft möglichst energisch auftreten müsse (Gutachten ohne Datum; Wiener Staatsarchiv, Friedensacten 9 c).

[2] Nach einem Schreiben Hans von Blansdorf's an Kursachsen (14. Mai 1631) gaben die Katholischen die Schuld an den protestantischen Rüstungen dem Könige von Frankreich, der ein ebenso zweideutiges Spiel treibe wie Heinrich II.; ‚aber', sollen sie hinzugesetzt haben, ‚sie getrauten sich noch, das ausgegangene Feuer im Blute der Ketzer zu löschen.' Auch Tilly sagte: ‚Man müsse ein kleines Feuer löschen, ehe es gross wird' (Dr. A., Rest. XIV).

zeigte sich die Halbheit der Leipziger Beschlüsse in ihrer ganzen Jämmerlichkeit. Dass Kursachsen den Landgrafen Wilhelm von Hessen nicht unterstützte, als derselbe von Tilly angegriffen wurde, mochte noch hingehen, da dieser Fürst seine eigenen Wege ging und als der Erste offen an Schweden sich angeschlossen hatte;[1] aber kaum verzeihlich war, dass der Kurfürst auch gegenüber der Noth der anderen evangelischen Stände in derselben Unthätigkeit verharrte. Flehentlich bat der Herzog von Würtemberg, als die von Italien kommenden kaiserlichen Truppen unter Fürstenberg gegen ihn heranrückten, in fast täglichen Schreiben sowohl den Markgrafen Christian von Brandenburg, als auch den Kurfürsten von Sachsen selbst um Hilfe; vergebens! der Beistand blieb aus und Würtemberg unterlag. Nun wälzte sich die Gefahr gegen den fränkischen Kreis; die Hilfegesuche wiederholten sich; der Erfolg war derselbe wie in Schwaben.[2] Selbst als die thüringischen Herzoge, welche

---

[1] Am 10. Juni 1631 bat Wilhelm von Hessen durch einen Gesandten um Beistand, erhielt aber einen Verweis, weil er Kurmainz und andere katholische Stände mit Waffengewalt bedrängt habe, was gegen den Geist der Leipziger Beschlüsse sei. Am 15. Juli wurde ihm der Rath zu Theil, seine Truppen an einen sicheren Ort zu bringen; die Bitte, das hessische Kriegsvolk zu übernehmen, wurde von dem Kurfürsten am 29. Juli dilatorisch beantwortet (Dr. A., Rest. XII). Dass der Kurfürst die Stadt Magdeburg ebenso wenig unterstützte, bedarf schon darum keiner Erklärung, weil dieselbe durch die Wiederaufnahme des früheren Administrators direct gegen das kursächsische Interesse gehandelt hatte.

[2] Mitte Mai 1631 stand Fürstenberg schon vor Memmingen; der Herzog von Würtemberg schrieb Hilfegesuche am 24., 28. und 29. Mai, am 2. Juni (cito, citissime), am 11., 13., 19., 22., 24., 26. Juni, am 1. und 3. Juli; fast ebenso häufig sind später die Bitten des Markgrafen Christian. Am 1. Juli versuchte der fränkische Kreis durch eine Gesandtschaft an Kurbayern das Kriegswetter abzuwenden, am 16. Juli durch eine Zusammenkunft mit den kursächsischen Räthen zu Plauen werkthätige Hilfe zu erlangen, Beides vergeblich. Würtemberg unterwarf sich am 11. Juli, Markgraf Christian dankte seine Truppen am 1. August ab (dieselben, fünf Compagnien zu Ross und vier zu Fuss, wurden dann in kursächsische Dienste aufgenommen), am 29. August unterwarfen sich die fränkischen Stände überhaupt. Merkwürdig ist, dass der Kurfürst von Sachsen, nachdem er die übrigen evangelischen Stände im Stiche gelassen, ihnen doch wegen ihrer Unterwerfung Vorwürfe machte; so wurde dem Rathe von Ulm am 8. August 1631 vorgehalten, dass ‚derselbe sich nicht anders bezeigt, als ob (in Leipzig) etwas Neues,

doch dem Kurfürsten von Sachsen verwandt waren, in gleicher Weise bedrängt wurden, ging es nicht anders; ja der Kurfürst wollte den Herzogen und ihren Truppen nicht einmal die Flucht auf kursächsisches Gebiet gestatten, aus Furcht, es könnten dadurch auch die Verfolger in sein Land gezogen werden.[1] ‚Erschrecklich brausenden Wellen gleich‘ überschwemmten die katholischen Waffen die evangelischen Inseln des Reiches, und da seit dem Falle Magdeburgs auch der Glücksstern des Königs von Schweden zu erbleichen schien, da war es gar Manchem, als ob nur ein Wunder die evangelische Sache noch retten könne.[2]

Unrechtmässiges, Unverantwortliches und wider die Reichsconstitutionen Laufendes fürgenommen worden wäre‘. Auch dem Herzog von Würtemberg und dem Markgrafen Christian wurde ihr Wankelmuth vorgeworfen: ‚früher sei doch des Klagens und Erinnerns und Suchens kein Ende gewesen‘ (Dr. A., Rest. XII, XV, XVI, XVII; Londorp IV, S. 221).

[1] Tilly führte gegen diese Herzoge eine sehr heftige Sprache, nannte ihre Rüstungen ‚aufrührerische Händel‘, erklärte, dass sie ‚auf Kursachsen gar keinen Respect hätten‘ u. s. w. Dem Herzog Wilhelm von Sachsen hatte der Kurfürst zwar am 2. Juni 1631 die Flucht auf kursächsisches Gebiet bewilligt, diese Bewilligung wurde aber am 11. Juni wieder zurückgezogen. Am 17. Juni gewährte er sie dann, aber nur für ihn selbst und seine Familie, und wir vernehmen, dass der Herzog am 26. Juni in Leipzig bei einem Wirthe sich aufhielt, dem er zur Last war, ‚weil derselbe bei ihm von Geld nichts Uebriges bemerkte und so vornehme Gäste ohne Geld nicht unterhalten wollte‘. Die Uebernahme des herzoglichen Kriegsvolkes in kursächsische Dienste aber wurde auch dann noch verweigert, und zwar mit der bissigen Bemerkung, die Herzoge hätten nach den Leipziger Beschlüssen nur Geld beitragen sollen, aber eigenmächtig Truppen geworben; als endlich die Reiter Wilhelms trotzdem den kursächsischen Boden betraten, so war der Kurfürst höchst unwillig darüber und verlangte sofortige Abführung derselben (Dr. A., Rest. XII, XIV).

[2] Magdeburg fiel bekanntlich am 20. Mai 1631. Nun werde ‚eine arge Tyrannei losgehen‘, heisst es in einem Schreiben an Würtemberg vom 22. Mai 1631; auch Georg von Hessen fürchtete, dass die Katholischen, ‚nunmehr von einem grossen Hindernisse befreit und um einen grossen Erfolg bereichert‘, minder friedlich sein könnten als vorher, erhielt aber über eine Anfrage bei Kurmainz die tröstliche Antwort, dass dessen Gesinnungen unverändert seien. Kursachsen seinerseits tröstete sich damit, dass der ‚Herr Zebaoth allmächtig sei und doch Alles in seinen Händen stehe‘ (Georg an Kursachsen, 6. Juni 1631, und dieses an Georg, 17. Juni; Dr. A., Rest. XII, XV).

Und schon klopfte, Einlass begehrend, der siegreiche kaiserliche General auch an die Thore von Kursachsen. Der Kurfürst hatte, da er von dem kaiserlichen Gesandten Hegenmüller aufgefordert worden war, den Frieden mit Schweden zu vermitteln, einige Gesandte an Tilly abgeordnet, um von demselben vorläufig die Bewilligung eines Waffenstillstandes zu erwirken.[1] Die Unterhandlungen hatten jedoch kaum begonnen, als auch sofort der Gegenstand derselben sich änderte, und statt der Bedingungen eines Friedens mit Schweden wurden vielmehr die Bedingungen erörtert, unter denen der Kurfürst seinen eigenen Frieden mit dem Kaiser machen könne. Tilly forderte von ihm, was er von dem Landgrafen Wilhelm von Hessen und von den sächsischen Herzogen gefordert hatte: Entlassung des in Folge der Leipziger Beschlüsse geworbenen Kriegsvolks oder Vereinigung desselben mit der kaiserlichen Armee. Der Kurfürst antwortete mit dem Hinweis auf die von den katholischen Ständen versprochenen Unterhandlungen, welche demnächst in Frankfurt am Main beginnen sollten; dadurch, meinte er, sei ‚eine herrliche Appertur vorhanden, sowohl den schwedischen Krieg zu accommodiren, als auch die Beschwerden wegen des Edicts zu beseitigen'; er bat, ein so löbliches Beginnen nicht durch einen gewaltsamen Angriff auf getreue und friedlich gesinnte Stände zu stören. Aber Tilly hielt spottwenig von jenen Unterhandlungen; in Frankfurt, sagte er, würden doch wieder nur ‚die Doctoren ihre Subtilitäten hervorsuchen'. Er blieb daher bei seiner Forderung: der Kurfürst habe sofort zu erklären, ob er gehorchen wolle oder nicht.

Und es schien sogar, als wünsche Tilly nicht einmal, dass der Kurfürst wirklich sich gehorsam erweise; die Reden wenigstens, welche er den Gesandten gegenüber führte, waren so, dass sie den Kurfürsten auf das Aeusserste reizen und erbittern mussten. Bis auf die Religionsspaltung ging dabei der General zurück, indem er seine Verwunderung aussprach, dass ‚man heutigentags in der Religion klüger sein wolle als die Vorfahren'; als die Gesandten statt aller Antwort auf den Religions-

[1] Die Gesandten hiessen Nicolaus Gebhard von Miltitz und Gottfried von Wolffersdorff; ihre Instruction ist datirt vom 10. Juni 1631 (Dr. A., Rest. XIII; Theatrum Europ. II, S. 398; Londorp IV, S. 170).

frieden hinwiesen, welcher die Duldung beider Religionen ausspreche, antwortete der General, ein gelehriger Schüler des Bischofs von Augsburg: ‚der Religionsfriede sei nur ein Interim und den Katholischen gleichsam abgenöthigt'. Natürlich protestirten die Kursächsischen: der Friede ‚sei ein ewig währendes, hochbetheuertes Gesetz'. Als die Sprache auf die kursächsischen Stifter kam, sagte Tilly: er rathe dem Kurfürsten, sie freiwillig abzutreten. ‚Es wäre,' fügte er zur Begründung hinzu, ‚doch wenig Segen dabei und fresse nur die anderen Einkommen; der Kurfürst könne doch ein grosser Herr und Potentat sein, wenn er gleich diese Güter nicht besitze.' Wieder antworteten die Gesandten: sie hätten nie gedacht, dass man ihrem Herrn zum Lohn für seine Treue solche Zumuthungen machen werde. Aber Tilly blieb bei seinem Worte: der Kaiser könne Niemand einen Vorzug gestatten; wenn die kursächsischen Prinzen doch bei den Stiftern bleiben wollten, so könnten sie ja — katholisch werden.[1]

Ein Gefühl unsäglicher Bitterkeit muss den Kurfürsten erfüllt haben, als ihm dieser Erfolg der Gesandtschaft berichtet wurde. Was ihm von anderen evangelischen Ständen so oft prophezeit worden war, das war nun eingetroffen: als der letzte verspeist zu werden, das war Alles, was er durch seine unendliche Vorsicht und Friedensliebe erreicht hatte.[2] Dem Kur-

[1] ‚Die kursächsischen Jungherren,' sagte er wörtlich, ‚könnten sich wohl habilitiren, dass sie bei den Stiftern verblieben.' Ob Tilly diese herausfordernde Sprache mit Genehmigung des Kaisers führte, ist mehr als fraglich; wenigstens hatte der Kaiser noch am 14. Juni 1631 in einem durchaus freundschaftlichen Tone an Kursachsen geschrieben und dabei die Vermuthung ausgesprochen, dass die Schuld an den Leipziger Beschlüssen nicht ‚principaliter' dem Kurfürsten von Sachsen, sondern vielmehr jenen Ständen zukomme, die der Augsburger Confession gar nicht zugethan und welche auch schon Mitglieder der ‚hochschädlichen Union' gewesen seien. Die schriftliche Resolution Tilly's vom 20. Juni 1631 lautete übrigens gleichfalls höflich und im Wesentlichen unanstössig, aber sie konnte schon darum keine gute Wirkung thun, weil in derselben ausdrücklich auf den mündlichen Bericht der Gesandten hingewiesen wurde (Berichte der kursächsischen Gesandten vom 17. und 22. Juni 1631; Dr. A., Rest. XIII; Theatrum Europ. II, S. 326; Londorp IV, S. 180).

[2] Der Eindruck auf den Kurfürsten musste um so grösser sein, je öfter ihm dieses Loos prophezeit worden war und je entschiedener er diesen

fürsten blieb keine Wahl mehr; wenn er sich nicht auf Gnade und Ungnade unterwerfen wollte, wie Tilly forderte, so konnte nur das Bündniss mit Schweden ihn noch retten. Die kurfürstlichen Räthe widersprachen zwar auch jetzt noch, und sie bewiesen damit, wie festgewurzelt in der Politik des kursächsischen Hofes die Treue und Ergebenheit gegen den Kaiser und der Abscheu vor Bürgerkrieg und Empörung war. Aber der Kurfürst hatte nun den Muth der Verzweiflung. ‚Es lehre ihn Gottes Wort und die Natur,' erklärte er, ‚dass er Gott mehr als den Menschen gehorchen und um dessen Willen alles Zeitliche, ja auch das Beste selbst in die Schanze schlagen müsse.' [1]

Prophezeiungen früher widersprochen hatte. Nach dem ‚Einfältigen Bedenken' (Londorp, III, S. 891) hatte man ihm vorausgesagt: Wenn der Kaiser siege, so werde derselbe mit den geistlichen Stiftern und Bisthümern den Anfang machen, dieselben nicht allein ‚schlecht' wieder fordern, wie vormals mehr geschehen, sondern ‚derselben Possession de facto stracks apprehendiren'; insbesondere bei den Erzbisthümern Magdeburg und Bremen, den Bisthümern Halberstadt, Minden, Verden, Ratzeburg, Schwerin und den braunschweigischen Aemtern, welche vor Alters zum Stift Hildesheim gehört, werde dies geschehen. Dann werde man ‚draussen im Reich' die freien Städte desselben ‚anzapfen', die geistlichen Güter ihnen mit Gewalt oder durch Bedrohung mit der Acht wegnehmen und das katholische Exercitium wieder einrichten. Zuletzt würden die beiden Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg an die Reihe kommen und werde alsdann dem von Sachsen nichts helfen, dass er dem Kaiser so treue Dienste geleistet, sondern werde mit der Welt Dank bezahlt werden. Damals hatte der Kurfürst solche Reden für ‚spitzige Discurse' von Leuten erklärt, die da meinten, ‚wenn es ohne ihre unzeitige Sorgfalt wäre, so läge der Himmel über einen Haufen, und Deutschland wäre zu Trümmern gegangen und würde keine Sonne mehr leuchten'; und nun war doch, was sie gesagt, von Wort zu Wort in Erfüllung gegangen (vgl. Londorp III, S. 589, 680).

[1] In der Resolution an Arnim (9. Juli 1631) erklärte der Kurfürst: er könne es ‚wohl leiden', dass der König von Schweden in seiner Intention, welche der Kurfürst bisher nicht anders befunden, als dass sie zu Gottes Ehre und Vertheidigung der bedrängten evangelischen Stände gemeint, fortfahren möge und hoffe vom Allerhöchsten zu solcher Verrichtung Glück und Segen. Der von Kurbrandenburg begehrte Beistand gegen Schweden wurde gleichzeitig verweigert. Auch dem am 24. Juni 1631 zusammengetretenen Landtage zu Dresden wurde ausdrücklich die Frage vorgelegt, ob man sich bei so gewaltsamer ‚Attaquirung des fürstlichen Hauses Sachsen und anderer naher verwandten evangelischen

In grösster Eile wurden daher die kursächsischen Rüstungen vervollständigt, zugleich aber auch durch Arnim die ersten freundschaftlichen Beziehungen zu dem Könige von Schweden angeknüpft, die über kurz oder lang zu einem förmlichen Kriegsbündniss führen mussten.

Unter nicht sehr günstigen Vorzeichen wurden so die Unterhandlungen eröffnet, auf welche die Hoffnungen der Wenigen gerichtet waren, die überhaupt noch eine friedliche Beilegung des Streites um die geistlichen Güter für möglich hielten, die Unterhandlungen zwischen den katholischen und den evangelischen Ständen zu Frankfurt am Main. Mit Mühe war es dem Landgrafen Georg von Hessen gelungen, den Katholischen die Verschiebung derselben bis zum Herbste, welche von Kursachsen verlangt worden war, abzugewinnen,[1] und glücklich war er, als die ligistischen Stände in Dinkelspühl zugleich beschlossen, auch mit den Restitutionen bis zu diesem Termin (‚dissimulando', wie sie sagten), innezuhalten.[2]

Stände . . . mit einem hohen Potentaten conjugiren solle'. Auf demselben Landtage wurde die Anwerbung von 10.000 Mann beschlossen, wie denn überhaupt von da an, um die Worte des Theatrum Europ. zu gebrauchen, ‚in Kursachsen Alles ganz martialisch wurde' (Kursachsen an Kurbrandenburg, 13. Juli Dr. A., Rest. XV, XVI; Theatrum Europ. II, S. 401).

[1] Noch habe man keine Ursache, sagte Georg von Hessen in seiner Bitte an Kurmainz (2. Mai 1631), ‚alle Hoffnung gütlicher Tractaten sinken zu lassen'. Die Katholiken setzten dann den Beginn der Unterhandlungen auf den 3. August fest, beschlossen aber schon früher (21. Juli) zusammenzukommen, um zu berathen, was man ‚behaupten' müsse und was man den Protestanten mit gutem Gewissen nachgeben könne (Londorp IV, S. 220; Kurmainz an den Kaiser, 7. Juni 1631; Wiener Staatsarchiv, Reichstagsacten 78).

[2] Mit diesem Zugeständniss verhielt es sich übrigens ebenso wie mit dem früher in Regensburg gegebenen. Die Gegenreformation in Augsburg z. B. nahm demungeachtet ihren Fortgang, und als die kursächsischen Gesandten darüber in Frankfurt Klage führten, wurde ihnen bedeutet: der Bischof von Augsburg sei nicht (in Frankfurt) anwesend, die übrigen katholischen Stände aber könnten nichts thun. Ja es hiess nun sogar trotz des Dinkelspühler Beschlusses: die Einstellung der Restitutionen sei nur bewilligt worden bis zu dem zuerst angesetzten Termin des Compositionstages (Februar 1631) und seitdem nicht verlängert worden (Berichte der kursächsischen Gesandten vom 29. August und 16. September 1631; Dr. A., Rest. XVII; vgl. Klopp, Tilly II, S. 181).

Als dann freilich Landgraf Georg in seinem Eifer die kurmainzischen Räthe einlud, schon im voraus mit den seinigen in Unterhandlung zu treten, damit dem Convente in Frankfurt gleich ein fertiger Vertragsentwurf vorgelegt werden könne, da erfuhr er eine zwar höfliche, aber nichtsdestoweniger entschiedene Ablehnung. Vielleicht stieg damals zum ersten Male in dem Landgrafen die Befürchtung auf, dass seine katholischen Freunde doch nicht ganz so nachgiebig und versöhnlich sein möchten, als er sich vorgestellt hatte. Immer aber richtete sich die grössere Hälfte seines Unwillens gegen die Evangelischen. Das Haupthinderniss des inneren Friedens waren nach seiner Ansicht doch nur die von ihm so oft und dringend widerrathenen Leipziger Beschlüsse, und er sah es daher als eine gerechte Strafe an, als in Folge derselben ein Unglücksfall nach dem andern über die evangelischen Stände hereinbrach.[1] Nur eines konnte nach des Landgrafen Meinung in dieser verzweifelten Lage noch retten: bedingungslose oder doch nahezu bedingungslose Unterwerfung unter das Gebot der katholischen Stände und des Kaisers; vielleicht, dass man in diesem Falle von der Gnade des Siegers einen Theil dessen erlangte, was, wie es den Anschein hatte, mit den Waffen doch nicht zu erringen war.[2]

---

[1] Man habe nur deshalb noch nicht den Frieden, schrieb der Landgraf am 25. Mai 1631, weil der Frankfurter Convent verschoben worden sei. Kurmainz sprach daher gewiss nur die Ansichten Georgs aus, wenn es (2. Juni 1631) den Kurfürsten von Sachsen bat, sein Heer zu entlassen, wobei der Kurfürst hinzufügte: Wenn Alles auf die Faust gesetzt wird, so ist das Reich kein Reich mehr, sondern ‚eine unordentliche Versammlung abgesagter Feinde' (Georg von Hessen an Kursachsen, 25. Mai und 14. Juni; Kurmainz an denselben 2. Juni 1631; Dr. A., Rest. XIII, XV).

[2] Insbesondere die Entlassung der nach den Leipziger Beschlüssen geworbenen Truppen hielt Georg für eine unerlässliche Vorbedingung des Friedens; ‚Gott,' meinte er, ‚werde um Deutschlands Sünden willen kein Wunder thun, man müsse also rasch entschlossen, von zwei Uebeln das kleinere wählen.' Bemerkenswerth ist auch, wie ernst auf dem Convente selbst die Hessen-Darmstädtischen ihre Vermittlerrolle nahmen; sie weigerten sich in Folge dessen wie in Regensburg, die protestantischen Denkschriften mit zu unterzeichnen, da es Vermittlern nicht gezieme, Partei zu ergreifen. Dabei wurde ihnen freilich zuletzt angst, dass sie bei der endlichen Beschlussfassung ihres Sessionsrechtes ganz verlustig gehen könnten (Georg an Kursachsen, 21. Juni 1631; Bericht der kursächsischen Gesandten, 5. September 1631; Dr. A., Rest. XV, XVII).

Hiemit stimmten nun freilich die Aufträge, welche die kursächsischen Gesandten zum Convente mitbrachten, keineswegs überein. Der Landgraf war denn auch aufs Höchste bestürzt, als er vernahm, dass dieselben die Aufhebung des Restitutionsedictes und die Zurückversetzung der geistlichen Güter in jenen Zustand zu fordern gedächten, in welchem sie im Jahre 1620 gewesen. ‚Die Katholiken würden lachen, wenn sie es hörten,' sagte er.[1] Und doch war der Vorschlag so gar ungereimt nicht. Im Jahre 1620 war das Mühlhausner Versprechen gegeben worden; was der Kurfürst forderte, war also im Grunde nichts weiter als die Wiederherstellung und feierliche Verbürgung jenes Versprechens, welches, wie wenigstens der Kurfürst es ansah, durch die Erlassung des Restitutionsedictes gebrochen worden war.[2] Vielleicht hätte der Kurfürst nicht einmal so viel gefordert, wenn er nicht durch Tilly gereizt worden wäre, aber den Vorwurf kann man ihm bei alledem nicht machen, dass er Bedingungen gestellt, die unerfüllbar waren und daher von vorneherein das Scheitern der Unterhandlungen zur Folge haben mussten. Man kann dies um so weniger thun, weil die kursächsischen Gesandten den Auftrag hatten, wenn ihre erste Forderung abgelehnt würde, noch eine zweite und dritte vorzubringen, welche bedeutend mässiger

---

[1] Auch die übrigen Evangelischen sollen die Vorschläge für aussichtslos erklärt haben; doch suchten die Gesandten des Landgrafen Georg dieselben den Katholischen gegenüber damit zu entschuldigen, dass man bei Unterhandlungen ja immer zuerst mehr verlange, um sich dann doch mit einem geringeren Erfolge zu begnügen; es heisse ja: Iniquum petas, ut aequum feras. Sie riethen jedoch trotzdem ihrem Herrn, eine eigene Gesandtschaft oder ‚staffeta' an Kursachsen zu senden, um diesen zu milderen Bedingungen zu bewegen (Bericht des kursächsischen Gesandten, 19. September 1631; Dr. A., Rest. XVII; Aretin, Bayerns ausw. Verh., Urkunden zum 3. und 4. Abschnitt, Nr. 64, S. 293).

[2] Auch auf dem Leipziger Convente war derselbe Vorschlag gemacht und die Meinung ausgesprochen worden, dass ihn die Katholischen vielleicht doch annehmbar finden würden; wenn nämlich die Evangelischen versprechen würden, den Geistlichen die Güter, die sie zu Beginn des Krieges gehabt, zu lassen, so wäre ja der Zweck, den die Katholischen ‚vor diesem eigentlich nur gesucht, dass nämlich des Einziehens der Klöster nur einmal ein Ende werden und die noch übrigen Geistlichen sich des Ihrigen versichern möchten', erreicht. Aber so genügsam wie vor dem Kriege waren die Katholischen eben nicht mehr.

waren. Der Kurfürst wollte nämlich zufrieden sein, wenn der Zustand von 1620 zwar nicht für immer, aber doch vorläufig auf 50 Jahre bewilligt würde; ja er erlaubte sogar den Gesandten, im schlimmsten Falle auch auf eine Unterhandlung über die vom hessischen Kanzler entworfenen Friedenspunkte einzugehen, wobei er sich nur an dem 13.—15. Punkte, die reichsunmittelbaren Hochstifter betreffend, Aenderungen vorbehielt.[1] Wenn also die katholischen Stände von ihrer Seite nur halb so weit entgegenkamen, so brauchten darum die Unterhandlungen noch keineswegs erfolglos zu bleiben.

Diese Voraussetzung blieb jedoch unerfüllt. Auf katholischer Seite war allerdings ebenfalls eine Friedenspartei vorhanden, als deren vornehmster Vertreter vielleicht Maximilian von Bayern anzusehen ist, und von diesem wird sogar berichtet, dass er vorgeschlagen habe, die Vollziehung des Restitutionsedictes auf 40 Jahre auszusetzen.[2] Aber wie dem auch sein

---

[1] Die Punkte 13—15 wurden deshalb vom Kurfürsten zurückbehalten, und die Gesandten baten später wiederholt um deren Zusendung, da ihnen selbst die ersten zwei Vorschläge aussichtslos schienen. Die Instruction der kurbrandenburgischen Gesandten (25. August 1631) stimmt in der Hauptsache mit der kursächsischen überein; doch wurde darin auch die Anerkennung der Calvinisten als zur Augsburger Confession gehörig verlangt und die von Kursachsen für die Zukunft eingeräumte Anerkennung des geistlichen Vorbehalts von der seltsamen Bedingung abhängig gemacht, dass auch ein evangelischer Bischof oder Erzbischof (Administrator), wenn er katholisch würde, seines Bisthums verlustig gehen sollte. Immerhin war die Haltung Kurbrandenburgs in Frankfurt friedlicher als in Leipzig, wo es über die hessischen Punkte überhaupt nicht hatte unterhandeln wollen (Instruction und Protokoll vom 28. Februar; Berliner Staatsarchiv 12/78—80 und 81; Londorp IV, S. 226; Theatrum Europ. II, S. 440). Die Instruction der kursächsischen Gesandten nach Frankfurt (6. August 1631) ist, abgesehen von ihrem sonstigen Inhalte, auch interessant durch die fast kleinbürgerlichen Ermahnungen des Kurfürsten zur Sparsamkeit; die Gesandten sollten hiernach für jede Ausgabe sich ‚Zettel' geben lassen, und diese Zettel liegen denn auch ihren Berichten in grosser Fülle bei (Dr. A., Rest. XVII).

[2] Nach Aretin, der Adlzreitter III, S. 222 citirt. Maximilians friedlichere Gesinnung ist übrigens auch sonst bekannt (s. o.), und namentlich rieth er Nachgiebigkeit Kursachsen gegenüber (was ihm freilich leicht wurde, weil die Befriedigung Kursachsens ja doch nur auf Kosten des Kaisers hätte erfolgen können). Auch die kursächsischen Gesandten berichteten am 21. August 1631 ihrem Herrn, dass Kurmainz und viele andere katho-

mag, gewiss ist, dass bei den Berathungen der katholischen Stände zu Frankfurt am Main, welche den Unterhandlungen mit den Protestanten vorangingen, so weitgehende Vorschläge nicht einmal zur Sprache kamen; es wurde vielmehr nur über die Annahme oder Verwerfung der hessischen Friedenspunkte verhandelt und selbst diese wurden theils einstimmig, theils (und diese Ausnahme betraf nur die wenig wichtigen Punkte 20—24 über die Reichsstädte) mit Stimmenmehrheit abgelehnt.[1]

---

lische Stände des Krieges müde seien, und dass der Kurfürst von Bayern ausdrücklich gesagt habe: ‚Wenn er und Kursachsen zusammenträten, so wollten sie bald Frieden haben.‘ Eine während des Conventes erschienene Druckschrift (Consilium politico apocalypticum) sprach jedoch im vorhinein die Vermuthung aus, dass die Evangelischen ‚mit der bayrischen und anderer Vermittlung an der Nase herumgeführt würden, alles Streiten auf dem Convente daher leeres Stroh dreschen sei‘ u. s. w. (Dr. A., Rest. XVII).

[1] Preising's Tagebuch bei Aretin, Bayerns ausw. Verh., Nr. 293. Dass man an dem Edicte, ‚was dessen substantialia betreffe‘, festhalten und nur über Beschwerden wegen der Ausführung unterhandeln wolle, hatten die katholischen Kurfürsten, entsprechend den Dinkelspühler Beschlüssen, schon in ihrem Schreiben vom 3. Juni 1631 erklärt. Bezeichnend für die im Allgemeinen unnachgiebige Stimmung namentlich der geistlichen Fürsten ist ein Schreiben des Bischofs von Augsburg (10. September 1631), in welchem er verlangte, dass nicht nur alle schon ergangenen Richtersprüche des Kaisers in Frankfurt respectirt, sondern auch den noch schwebenden Processen nicht vorgegriffen werde, widrigenfalls der Bischof Beschwerde und Protest anmeldete. Aehnlich lautete auch das Schreiben des Bischofs von Regensburg vom 22. September (Londorp IV, S. 233 und 234). Man vergleiche auch die Deduction des Bischofs von Würzburg (Londorp IV, S. 240) und das Memorial über die würtembergischen Klöster (Londorp IV, S. 238). Sehr charakteristisch ist auch die ‚Unverfängliche Instruction‘ (Londorp IV, S. 245), in welcher verlangt wird, dass durch die Unterhandlungen die Ausführung des Restitutionsedictes wenn schon keine Förderung, so doch auch keine Hinderung erfahren dürfe und zum Ueberfluss noch erklärt wird, dass die in Frankfurt anwesenden Stände den abwesenden in ihren Rechten nichts vergeben könnten. Nur das wird darin zugestanden, dass kleinere Reparaturen in den restituirten Klöstern auf Kosten der Mönche vorgenommen werden sollten, dass die Evangelischen für den Wiederaufbau zerstörter Gebäude nur die Hälfte der Baukosten zu zahlen brauchten, dass sie ebenso den durch Holzfrevel entstandenen Schaden nur zur Hälfte und die bezogenen Einkünfte nur für die letzten drei Jahre ersetzen müssten u. s. w. Nach diesen Proben ist die Vermuthung nicht unbegründet, dass die Unterhandlungen selbst dann zu keinem gedeih-

Es zeigte sich also, dass die katholischen Gesandten mit dem festen Vorsatze nach Frankfurt gekommen waren, die Giltigkeit des Restitutionsedictes überhaupt nicht ‚disputiren' zu lassen und höchstens eine Erörterung über Missbräuche bei der Ausführung desselben zu gestatten, und da sie voraussehen konnten, dass auf dieser Grundlage eine Verständigung unmöglich sei, so war eigentlich die Unterhandlung von katholischer Seite von Anfang an eine blosse Comödie. Man dachte denn auch diese Comödie nur so lange fortzuspielen, bis ein entscheidender Sieg des katholischen Obergenerals über die Schweden, ein Sieg, auf welchen man zuversichtlich hoffte, alle weiteren Unterhandlungen überflüssig machte. Am unversöhnlichsten zeigte man sich, ohne Zweifel in Folge eben dieser Siegeszuversicht, am kaiserlichen Hofe. In Wien wurde geradezu der Grundsatz ausgesprochen, dass man die Unterhandlungen in Frankfurt eben nur zulassen, keineswegs aber befördern dürfe; den kaiserlichen Commissären aber, welche in Frankfurt den Vorsitz führen sollten, wurden Weisungen mitgegeben, welche selbst dann ein Scheitern der Unterhandlungen herbeiführen mussten, wenn, was freilich ohnehin kaum zu erwarten war, die katholischen und evangelischen Stände sich einigten. Was beim ‚Compositionstage' beschlossen wurde, sollte nämlich nicht eher giltig sein, als bis auch der Kaiser es genehmigt haben würde; die evangelischen Stände hatten also die tröstliche Aussicht, dass die von ihnen gemachten Zugeständnisse sofort anerkannt und gebucht werden sollten, während umgekehrt, was man auf katholischer Seite in einer Anwandlung von Grossmuth etwa einräumte, jeden Augenblick durch das Dazwischentreten des Kaisers wieder aufgehoben werden konnte.[1]

---

lichen Erfolge geführt haben würden, wenn die Häupter der katholischen Partei sich mit jenen der protestantischen geeinigt hätten; vielleicht hätte man sogar Waffengewalt anwenden müssen, um die bereits restituirten Güter wieder evangelisch zu machen.

[1] Dass man an den Frankfurter Unterhandlungen sich nur ‚permissive' betheiligen, dieselben aber ‚keineswegs selbst urgiren und befördern' dürfe, war die Meinung der kaiserlichen Räthe nach der Rückkehr Hegenmüller's. In diesem Sinne war übrigens schon die Instruction vom 27. Januar 1631, als man noch die Eröffnung der Unterhandlungen im Februar erwartete, abgefasst worden; doch sollten damals die Gesandten noch eine geheime Nebeninstruction erhalten, welche unter Anderem

Zum Glück gab sich auch die Mehrzahl der Evangelischen keinen übertriebenen Hoffnungen in Bezug auf die voraussichtlichen Erfolge des Convents hin. Namentlich der Kurfürst von Brandenburg bekundete in unzweideutiger Weise sein Misstrauen, indem er Wochen verstreichen liess, ehe er überhaupt nur seine Gesandten nach Frankfurt abordnete. Die kursächsischen Gesandten wieder waren zwar ziemlich rechtzeitig da, erklärten aber, ohne ihre kurbrandenburgischen Collegen nichts vornehmen zu können.[1] Beinahe wären schon hieran die Unterhandlungen gescheitert, da die Katholiken über das lange und vergebliche Warten mit Recht ungeduldig wurden und insbesondere die kaiserlichen Commissäre wiederholt mit ihrer Abreise drohten. Letztere nahmen auch daran gegründeten Anstoss, dass die Evangelischen, welche von der Einmischung der Commissäre für sich nichts Gutes hofften, ihnen den Vorsitz bei den Unterhandlungen streitig machten, ja sie sogar

---

auch die ‚von Sachsen occupirten und noch innehabenden Stifter' betraf; leider ist mir nicht bekannt, welchen Inhalt dieselbe hatte und ob sie bei der Instruction vom 8. Juli 1631 erneuert worden ist. Für die Haltung des Kaisers gegenüber den Unterhandlungen bezeichnend ist auch das Schreiben, in welchem die zuerst genannte Instruction dem Papste mitgetheilt wird; der Kaiser entschuldigt sich darin förmlich, dass er dieselben überhaupt zugebe, bezeichnet als die eigentlich Schuldtragenden die Ligisten, bemerkt, dass der Beschluss, den Convent zu halten auf ganz unregelmässige Weise zu Stande gekommen u. s. w. (Wiener Staatsarchiv, Friedensacten 9c; ebenda Reichstagsacten; Reichshofrathssitzung vom 11. Januar 1631 im Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten; die kaiserliche Proposition vom 15. September 1631 auch Theatrum Europ. II, S. 437; Londorp IV, S. 225).

[1] Die kursächsischen Gesandten kamen etwa vierzehn Tage nach der festgesetzten Zeit, die kurbrandenburgischen erst am 12. September, also nach etwa sechs Wochen. Als bereits ein Monat seit Eröffnung des Conventes verstrichen war (2. September), drängte Georg von Hessen, man möge wenigstens die kaiserliche Proposition, die ja ohnehin ganz allgemein gehalten sei, anhören, aber vergeblich. Die katholischen Stände schlossen aus dieser Verzögerung, dass, wie Preysing schon am 1. Juli 1631 vermuthet hatte, die Composition von den Evangelischen nur ‚pro forma und eines Aufzugs willen begehrt worden sei'; dieselbe Anklage sprach (und in Bezug auf Kurbrandenburg jedenfalls mit Recht) eine während des Conventes erschienene Flugschrift, betitelt: Murices juridopolitici, aus (Bericht des kursächsischen Gesandten, 2. September 1631; Dr. A., Rest. XVII).

überhaupt von denselben auszuschliessen suchten.[1] Und noch in einem dritten Punkte zeigten sich die protestantischen Kurfürsten und insbesondere Kursachsen weniger zuvorkommend, als man nach ihrer bisherigen Haltung hätte vermuthen dürfen. Die katholischen Stände hatten nämlich die unbedingte Ausschliessung der Calvinisten von dem Frankfurter Convente gefordert, und auch der Friedensvermittler, Georg von Hessen, hatte den Kurfürsten von Sachsen dringend beschworen, dieselben nicht einzuladen, da sonst bei dem voraussichtlichen Unwillen der katholischen Stände der sofortige Abbruch der Verhandlungen zu fürchten sei.[2] Wirklich hatte der Kurfürst von Sachsen längere Zeit geschwankt, endlich aber doch, ohne Zweifel von Kurbrandenburg überredet, auch die Calvinisten

[1] ‚Sollte der kaiserliche Commissär das Präsidium führen wollen,' heisst es in der Instruction der kurbrandenburgischen Gesandten, ‚so solle man es mit Glimpf ablehnen.' In der Denkschrift der Protestanten vom 10. October 1631 wird denn auch die Beiseitelassung der kaiserlichen Gesandten dadurch motivirt, dass die Evangelischen nur zur Unterhandlung mit den katholischen Mitständen, nicht aber auch mit den kaiserlichen Commissären instruirt seien. Die Commissäre fanden nun zwar selbst (16. September 1631), dass eine Unterhandlung zwischen ihnen und den evangelischen Ständen zwecklos sei, da sie selbst ausser der Proposition zu nichts ermächtigt seien; aber die Beiseitesetzung derselben scheint zuletzt eine der Würde des Kaisers abträgliche Form angenommen zu haben, denn die Commissäre klagten unmittelbar darauf (20. September) über die dem Kaiser durch das Warten erwachsende ‚Disreputation, dergleichen dann unterschiedlich vorgeloffen und weillen es der Feder nit zu vertrauen, mündlich allerunterthänigst referiert werden soll' (Bericht der kaiserlichen Commissäre, Wiener Staatsarchiv, Reichstagsacten 78; Londorp IV, S. 231). Die Commissäre wollten übrigens schon darum nicht warten, weil die Evangelischen die Aufhebung des Edictes begehrten und damit die Unterhandlung ‚a limine' gescheitert sei.

[2] Georg von Hessen widerrieth die Einladung schon am 5. December 1630, damit, wie er sagte, ‚nicht nur gegen die papistische Verfolgung, sondern auch gegen das Wiederaufkommen des Calvinismus Vorsorge getroffen werde'; am 6. Juni 1631 berichtete er neuerdings: ‚Wenn bei den Unterhandlungen calvinische Stände erscheinen sollten, würden die Katholischen Anstand nehmen und die Unterhandlungen sich vielleicht darüber zerstossen.' Am 29. August 1631 endlich übergab Kurmainz an Kursachsen ‚Punkte, wie die Unterhandlung zu führen, darunter: Kein Calvinist darf zugegen sein.' Auch während der Unterhandlungen selbst (1. October) wurde von den Katholiken ‚per expressum' ausbedungen,

zum Erscheinen aufgefordert.[1] Die Katholiken legten natürlich ihren Aerger über die ungebetenen Gäste in unzweideutiger Weise an den Tag, konnten es aber doch nicht verhindern, dass bei Verlesung der kaiserlichen Proposition auch sie zugegen waren; nur das setzten sie durch, dass wenigstens in die zur Vorberathung gewählten Ausschüsse keiner von den calvinischen Ständen aufgenommen wurde.

So ungefähr standen die Dinge, als sich plötzlich unter den Conventsmitgliedern eine Nachricht verbreitete, welche die Hoffnungen der Katholischen aufs Höchste spannte, während sie die Gemüther der Evangelischen mit Schrecken und banger Besorgniss erfüllte: ‚Tilly war in Kursachsen eingerückt.‘[2]

dass die Unterhandlung sich nur auf die Fürsten und Stände der Augsburger Confession beziehe und auch die fränkische Ritterschaft ausgeschlossen sei. Nur Kurbrandenburg wurde zugelassen, wieder mit der Begründung: ‚weil der Kurfürst in seinem Lande nicht reformire‘ (Dr. A., Rest. VI, S. 58; XV, XVII).

[1] Dass Kursachsen eine Zeit lang schwankte, vermuthe ich, weil Wilhelm von Hessen zu den Unterhandlungen, die doch schon am 2. August beginnen sollten, am 17. Juli noch nicht geladen war und sich deswegen bei Kursachsen erkundigte; nach einem Verzeichnisse im Dresdner Archiv (Rest. XVII) scheint man ausser Kurbrandenburg ursprünglich blos die Herzoge von Sachsen, Würtemberg, Braunschweig und Holstein eingeladen zu haben. Am 5. August schrieb Kurbrandenburg offenbar mit Bezug auf diese Frage: Die Katholischen hätten den Plan, die evangelischen Stände von einander zu trennen; Kursachsen werde aber hoffentlich nicht darein willigen, da es die Katholischen ‚einem evangelischen Stand nicht besser als dem andern meinen‘; man solle daher einmüthig bleiben, wie man in Leipzig so rühmlich begonnen. Uebrigens sollten die kursächsischen Gesandten in Frankfurt trotz der Einladung ‚im Umgange mit den calvinischen etwa anwesenden Räthen vorsichtig sein und sich hüten, dieselben zu vertheidigen‘: nur wenn Georg von Hessen schon über die Anwesenheit der Calvinisten sich beklagen würde, sollten sie dieselbe, und zwar mit den von den kursächsischen Räthen und Theologen angeführten Gründen entschuldigen (Dr. A., Rest. XV, XVII; Berliner Staatsarchiv 12/81).

[2] Dass er die Absicht habe, Kursachsen anzugreifen, theilte Tilly dem ebenfalls in Frankfurt befindlichen Deutschmeister schon am 4. September mit. Die letzten Unterhandlungen zwischen Tilly und Kursachsen, welche im August 1631 stattfanden und sich blos auf die Abrüstungsfrage bezogen, sind durch den Druck genügend bekannt; sie waren übrigens beiderseits blosse Spiegelfechterei, da sowohl Kursachsen als Tilly ihre Partei bereits gewählt hatten. Kurz vor der Entscheidung,

Zweimal, vernahm man, habe der Kaiser den Befehl zum Angriffe wieder cassirt, zweimal ihn auf die inständigen Bitten Tilly's erneuert. Nachdem diese Nachricht eingelangt war, blieb längere Zeit die Leipziger Post aus; dann aber verbreitete sich unter den ängstlich Harrenden zuerst unsicher, dann aber immer bestimmter und zuversichtlicher auftretend das Gerücht, Tilly, der bisher Unbesiegte, sei bei Breitenfeld von dem vereinigten kursächsisch-schwedischen Heere geschlagen worden. Noch versuchten die katholischen Gesandten eine Zeit lang die Bedeutung der Niederlage herabzusetzen, als aber kein Bemänteln mehr half, als sogar schon ihre eigene Rückreise durch das rasche Vordringen der siegreichen evangelischen Truppen gefährdet schien, da zerstoben sie plötzlich (am 14. October 1631) in alle vier Winde, freiwillig jede Friedenshoffnung aufgebend, da der Sieg nicht mehr auf Seite der Katholischen war.[1]

Und doch hätte man auch jetzt noch mit Erfolg unterhandeln können! Der Kurfürst von Sachsen, trotz des Sieges

am 15. September, erfolgte zu Frankfurt die Verlesung der kaiserlichen Proposition. Die kursächsischen Gesandten wussten von dem am 17. September erfochtenen Siege schon am 26. September, ahnten aber nicht entfernt die Tragweite desselben, da sie an demselben Tage um die Erlaubniss baten, statt des aussichtslosen ersten Friedensvorschlages gleich den dritten, dem auch Georg von Hessen zustimmte, vorbringen zu dürfen. Erst am 6. October, also fast drei Wochen nach dem Siege, kam auch ihnen die Vermuthung, ob nicht, da der ‚status publicus' durch den Sieg des Kurfürsten verändert sei, auch ihre Instruction nunmehr ihre Kraft verloren habe (Dr. A., Rest. XIII, XVII, XIX; Theatrum Europ. II, S. 423; Londorp IV, S. 199).

[1] Maximilian von Bayern tadelte sowohl den Angriff Tilly's, als auch das schnelle Auseinandergehen der Gesandten als ‚unzeitig'; die kaiserlichen Räthe aber fanden, es sei nur ein Fehler, dass man den Angriff nicht schon früher, als der Schwedenkönig noch fern war, unternommen. Die katholischen Gesandten motivirten ihre Abreise mit der mangelnden Instruction, der Unsicherheit der Strassen, der Unpässlichkeit mancher Gesandten und ‚anderen Ursachen'. Von den Zugeständnissen in der letzten protestantischen Replik erklärten sie bei der Abreise das ‚ihren Herren Dienliche und Erspriessliche' zu acceptiren, das Widrige dagegen abzulehnen, wogegen natürlich die Evangelischen sogleich wieder protestirten (Max an den Kaiser, 23. October und an Kursachsen, 29. September 1631; Gutachten der kaiserlichen Räthe vom 6. October; Dr. A. Rest. XIX; Münchner Staatsarchiv 4/6, 255; Wiener Staatsarchiv, Kriegsacten).

weit davon entfernt, seine Gesandten von Frankfurt abzuberufen, bot den katholischen Ständen noch immer den Frieden, bot ihn sogar unter derselben Bedingung, unter der er ihn früher angestrebt hatte: auch jetzt verlangte er nichts als den Zustand von 1620.[1] Aber dieses grossmüthige Anerbieten hätte selbst dann nichts mehr gefruchtet, wenn es rechtzeitig eingetroffen wäre; ‚das Edict darf nicht disputirt werden', war das letzte Wort der abreisenden katholischen Gesandten gewesen.[2] Was half es da, dass der unverwüstliche Friedens-

[1] Dieses Anerbieten findet sich in demselben Schreiben, in welchem der Kurfürst seinen Gesandten den Sieg bei Breitenfeld meldet (datirt: 29. September 1631); ‚wenn dieses Mittel erreicht werden könnte', bemerkt er dazu, ‚man hätte sich damit zu contentiren und Gott dafür zu danken'; wenn es aber nicht erreicht würde, müsse man sich ‚darein fügen und jedenfalls nur solche Mittel vorschlagen, ‚welche dem so theuer beschworenen Religionsfrieden nicht zuwiderlaufen'. Vor Allem aber wünschte der Kurfürst, dass die ‚Tractaten, was Gott gnädig verhüten wolle', sich nicht zerschlagen. Nichts beweist so deutlich die Aufrichtigkeit der so oft betheuerten friedlichen Gesinnung Kursachsens als diese Sprache im Munde des siegreichen Fürsten; das Einzige, was eine Aenderung in Folge des Sieges andeutet, ist, dass Johann Georg den Gesandten empfiehlt, im Falle der Ablehnung des ersten Vorschlages nicht gleich zum zweiten zu schreiten, sondern zuvor an den Kurfürsten zu berichten. Etwas weniger zuvorkommend war allerdings die Haltung Kurbrandenburgs. Man hatte den evangelischen Ständen den Vorwurf gemacht, sie hätten die Unterhandlungen absichtlich verzögert, weil sie auf den Sieg der Schweden rechneten; sie seien also ‚nicht deutsch oder aufrichtig umgegangen'; darauf erwiderte der Kurfürst (19. October): das brauche man nicht zu leiden; durch Gottes Gnade werde schon noch die Zeit folgen, da man mit solchen Leuten wird reden dürfen. Man brauche auch mit den Unterhandlungen nicht zu eilen; besser sei es, das Werk vom Grund aus zu ordnen, zumal sich die Läufte ziemlich alterirt hätten, dass zu hoffen, es werden auch unter den Katholischen sich Leute finden, welche nicht Alles auf die Spitze, nachdem dieselbige auch stumpf werden kann, stellen, sondern zu friedlichen Mitteln sich gern verstehen würden (Dr. A., Rest. XVII Berliner Staatsarchiv 12/81).

[2] Am 30. September berichteten die kaiserlichen Commissäre nach Wien, dass die Protestanten, ‚animirt durch den unglücklichen Verlauf bei Leipzig', das Restitutionsedict ganz über den Haufen werfen wollten; die katholischen Stände hätten aber erklärt, sie würden fest bleiben und sich durch das Unglück nicht umstimmen lassen. Dem entsprach denn auch die katholische Erwiderung vom 1. October, in welcher der protestantische Vorschlag mehr ein ‚extremum als ein medium' genannt und

vermittler, Georg von Hessen, statt des gescheiterten sogleich wieder einen neuen Convent zusammenzubringen suchte, dass er sogar die Zustimmung des Kaisers und der Kurfürsten von Mainz und Bayern für diesen Plan erlangte? [1] Die Zeit der Unterhandlungen war vorüber, das Glück der Waffen hatte nun zu entscheiden, ob das Restitutionsedict bleiben oder fallen würde. Erst in den Unterhandlungen, welche dem Prager und noch später dem Westphälischen Frieden vorhergingen, wurde der Faden wieder aufgenommen, welcher in Frankfurt fallen gelassen worden war; erst dann wurde, nachdem das Restitutionsedict in Folge der schwedischen Siege schon längst thatsächlich unwirksam geworden war, auch seine rechtliche Aufhebung von den Katholiken bewilligt.

Dass die Halsstarrigkeit, welche man bei den Frankfurter Unterhandlungen bewiesen hatte, ein grosser politischer Fehler gewesen sei, wurde freilich schon viel früher erkannt; ja man

---

die Verzichtleistung auf das Edict schon darum für unmöglich erklärt wurde, weil man mit dem Verzicht von 1555 so schlechte Erfahrungen gemacht habe. Auch am kaiserlichen Hofe dachte man in dieser Zeit nicht entfernt an die Zurücknahme des Edictes. ‚Bayern,‘ heisst es in einem Gutachten der kaiserlichen Räthe vom 6. October 1631, ‚habe gerathen, mit Kursachsen Frieden zu machen; das werde aber schwer sein; denn habe der Kurfürst schon nach dem Leipziger Convent die Aufhebung des Restitutionsedictes gefordert, so werde er jetzt um so weniger davon abgehen wollen‘ (Wiener Staatsarchiv, Reichstagsacten; Theatrum Europ. II, S. 440; Londorp IV, S. 228). Geneigtheit zur Aufhebung des Edictes zeigt sich erst in der von Ranke (Wallenstein VIII, S. 177) berichteten Aeusserung Eggenberg's 1632.

[1] Dieser Vorschlag wurde gemacht in der Schlussschrift der katholischen Stände vom 13. October und in derjenigen der evangelischen vom 16. October acceptirt; am 21. October erfolgte dann auch die Abreise der kursächsischen Gesandten von Frankfurt. Maximilian von Bayern billigte nicht nur den neuen Convent, sondern hatte auch selbst an Georg von Hessen geschrieben, damit dieser die Vermittlung bei Kursachsen übernehme. Der Zusammentritt des Conventes sollte nach dem Vorschlage Georgs von Hessen am 7. December 1631 in Mühlhausen stattfinden, doch fügte der Landgraf, indem er diesen Vorschlag dem Kaiser unterbreitete, hinzu, dass er ‚ein an Jahren noch junger Fürst‘ sei, und dass er daher, wenn der Kaiser die neuen Unterhandlungen verbieten sollte, sogleich gehorchen würde (Maximilian an den Kaiser, 23. October, und Georg von Hessen an denselben, 22. October 1631; Münchner Staatsarchiv und Wiener Staatsarchiv, Reichstagsacten 78).

war bald geneigt, die Erlassung des Restitutionsedictes selbst unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten. Wie es im Unglücke zu geschehen pflegt, machten Kaiser, Liga und Papst sich unter einander Vorwürfe, indem Jeder die Schuld an dem Edict auf den Andern zu schieben suchte; Keiner wollte, seit die Restitutionen so üble Folgen gezeigt, der Urheber derselben gewesen sein.[1]

Sollte eine unbefangene Nachwelt diesem Verdammungsurtheile, blos weil es durch den Erfolg bestätigt scheint, so unbedingt zustimmen? Sollte sie nicht vielleicht sogar geneigt sein, das Edict gegen seine eigenen Urheber in Schutz zu nehmen? Allerdings wird es sich kaum bestreiten lassen, dass das Edict nicht einfach, wofür es ausgegeben wurde, ein Werk friedlicher Rechtsprechung, sondern dass es zugleich auch ein wohlberechneter Offensivstoss des Katholicismus gegen den protestantischen Norden war, dass es den Zweck hatte, wenn nicht die Alleinherrschaft, so doch die entschiedene Uebermacht der katholischen Lehre im Reiche zu begründen und nebenbei Kaiser und Liga auf Kosten der evangelischen Stände

---

[1] Nach Gregorovius, Urban VIII., S. 75, wollte der kaiserliche Gesandte, Cardinal Pazmann, Mitte Juni 1632 dem Papste einen Protest überreichen, in welchem gesagt wurde: Der Kaiser habe, durch fünfzehn päpstliche Breve dazu überredet, das Restitutionsedict erlassen; dieses Edict sei die Ursache, dass so viele ketzerische Mächte sich gegen ihn verbunden hätten; aus Gehorsam gegen den Papst sei er in solche Gefahr gerathen, während der Papst nun die Hilfe verweigere. Einige Monate früher (28. Januar 1632) machte er der Liga einen ähnlichen Vorwurf: Von den Gegnern, sagte er, werde als die vornehmste Ursache des Krieges das kaiserliche Edict angegeben; er habe aber dasselbe erlassen, ‚um den katholischen Ständen Gerechtigkeit zu erweisen‘. Auch der französische Gesandte Charnacé wusste, dass der Kaiser die Meinung zu verbreiten suche, der Kurfürst von Bayern habe das Restitutionsedict und ‚dessen grausame Vollziehung‘ vorzüglich betrieben (Aretin, Bayerns ausw. Verh., S. 305), und Feucquières berichtete (1633), der Kaiser wälze nicht nur alle Schuld der ‚gegen die Protestanten begangenen Gewaltthätigkeiten‘ auf Bayern, sondern habe sogar zum Beweise dafür den Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg einen Brief desselben mitgetheilt. (Offenbar ist mit dem Briefe das so viel verbreitete Gutachten vom 5. December 1628 gemeint; ebenda S. 323.) Wie es die Ligisten verstanden, umgekehrt dem Kaiser das Gehässige an den Restitutionen zuzuschieben, davon sind schon oben Beispiele gegeben worden.

reich und mächtig zu machen. Aber dass die katholische Partei nach den glänzenden Erfolgen der ersten zehn Jahre eines ihr von den Gegnern selbst aufgezwungenen Krieges auch eine Frucht ihrer Anstrengungen haben wollte, war so natürlich und selbstverständlich, dass jede andere Partei in gleicher Lage ebenso gehandelt hätte. Nicht dass das Edict erlassen wurde, war der erste Fehler der Katholischen, sondern dass sie, nachdem es erlassen worden war, nicht einig blieben und dass insbesondere die Ligisten ihrem Hasse gegen den kaiserlichen Feldherrn und ihrem Misstrauen gegen die Ueberlegenheit des kaiserlichen Heeres nicht so zu gebieten vermochten, wie es das gemeinsame Interesse verlangt hätte. Indem durch ihre Bemühungen das Heer des Kaisers geschwächt wurde, entschwand zugleich die unerschütterliche militärische Uebermacht der Katholischen, in welcher die thatsächliche Rechtfertigung des Restitutionsedictes bestanden hatte.

Ein zweiter politischer Fehler war die allzugrosse Geringschätzung des Kurfürsten von Sachsen. Ob man ihn anfangs durch ein ‚kaiserliches Handbriefl‘, in welchem ihm der dauernde Besitz jener Stifter gesichert wurde, welche man ihm vorläufig ohnehin nicht nehmen wollte, hätte gewinnen können, (wie Maximilian von Bayern glaubte), mag dahingestellt sein; immerhin ist es auffallend, dass man in Wien es nicht einmal der Mühe werth fand, damit einen Versuch zu machen.[1] Aber auch später, als der Kurfürst schon begonnen hatte, mit den übrigen Evangelischen gemeinsame Sache zu machen, hätte wahrscheinlich ein verhältnissmässig geringes Opfer, etwa die Abtretung eines Theils der Einkünfte des Magdeburger Erzstiftes, genügt, ihn seinen neuen Bundesgenossen wieder abwendig zu machen;[2]

[1] Statt dessen hatte man ihn, wie eine evangelische Flugschrift (Londorp III, S. 898) richtig bemerkt, mit Worten abgespeist, die so ‚general und obscur‘ waren, dass sie sich ‚wie ein cothurnus beneficio mentalis aequivocationis zu beiden Seiten schmiegen lassen‘.

[2] Selbst im August 1631, also kurz vor der Breitenfelder Schlacht und als das Bündniss zwischen Sachsen und Schweden schon so gut wie abgeschlossen war, forderte der Kurfürst nur: entweder Ueberlassung von Magdeburg für seinen Sohn oder erbliche Ueberlassung der Lausitz; er wollte damals den Grafen von Brandenstein nach Wien senden, um auf diese Bedingungen hin abzuschliessen (Schreiben eines Unbekannten an den kursächsischen Kammerdiener Lebzelter, Wien, 13. August 1631;

statt dessen eröffnete man ihm gerade im kritischesten Momente, als er gleichsam auf dem Scheidewege zwischen dem Kaiser und den Schweden stand, die Aussicht, dass er, wenn er dem Ersteren treu bleibe, auch Merseburg, Naumburg, Meissen u. s. w. würde herausgeben müssen. Tilly hat den Kurfürsten recht eigentlich in den Kampf gehetzt, und dieses schwer zu erklärende Vorgehen des katholischen Obergenerals, nicht das Restitutionsedict als solches hat den Anschluss Kursachsens an Schweden und damit die Niederlage von Breitenfeld verschuldet.

Ob es für Deutschland ein Glück war, dass der Anschlag der Katholischen misslang, wer vermöchte es zu sagen? Vielleicht wäre die Einbusse an religiöser Freiheit durch grössere politische Einheit aufgewogen worden; wahrscheinlicher aber ist, dass nach einem vollständigen Siege der katholischen Partei das Zerwürfniss zwischen Kaiser und Liga noch schroffere Formen angenommen und dann doch wieder zur Einmischung des Auslandes und zur Zerstückelung des Reiches geführt hätte.

Dr. A., Rest. XIX). Vielleicht hätte indessen auch damals noch ein Vertrag hingereicht, durch welchen der evangelische Charakter des Erzstiftes und damit die Möglichkeit der Wahl eines kursächsischen Prinzen für die Zukunft gesichert worden wäre; im Februar 1631 wenigstens hätte man, wie sich aus einem Gutachten der kursächsischen Theologen vermuthen lässt, um diesen Preis den Erzherzog als Erzbischof anerkannt (Dr. A., Rest. VII, S. 212).

Verzeichniss
der geplanten und durchgeführten Restitutionen.[1]

A. In den Reichs- und Hansestädten.

1. Aalen. War 1548 noch streng katholisch. Am 24. März 1628 erfolgt der kaiserliche Befehl zur Gegenreformation, am 30. August wird sie durch den Deutschmeister vollzogen; am 14. December 1628 Befehl, die heiligen Geistcapelle wieder herzustellen.
2. Augsburg. Die Stadt war 1537 reformirt worden (Bilderstürmerei), hatte 1548 durch Vertrag mit dem Bischof das Interim angenommen; 1582 wurde dieser Vertrag angeblich erneuert. Gegenreformation am 8. August 1629 durch den kaiserlichen Reichshofrath Kurz von Senftenau.
3. Biberach. Die Stadt nahm 1531 die Reformation an, unterwarf sich aber dem Interim und kaufte die Pfarrkirche erst 1566. Am 11. November 1628 wird der Rath zur Annahme eines der katholischen Bürgerschaft günstigen Vertrages gezwungen; aus dem ‚Spital und Siechenhaus' werden die evangelischen Armen vertrieben. Ausserdem Gegenreformation in fünf benachbarten Dörfern, nämlich:
    1. Attenweiler,
    2. Bergerhausen,
    3. Birkendorf,
    4. Holzheim,
    5. Rörnzwang (wohl: Röhrwangen).
4. Bopfingen. Hatte 1548 das Interim angenommen. Am 8. December 1630 klagt der Rath, dass die evange-

[1] Die im nachstehenden Verzeichnisse angeführten Ortschaften sind, soweit sich ihre Lage bei den arg verstümmelten Namen, besonders in den aus Wien herrührenden Schriftstücken, sicherstellen liess, in die beigegebene Karte eingetragen.

lischen Pfarrer, Diakonen und Schuldiener durch den Bischof von Augsburg abgeschafft worden seien, am 10. December 1631, dass die Bürger durch Drohungen zum Besuche katholischer Kirchen gezwungen würden.

5. Braunschweig. Die Stadt nahm 1528 die Reformation an, ihre Reichsunmittelbarkeit war jedoch streitig, und 1616 hatte sie dem Herzog von Braunschweig gehuldigt. 1630 wird geplant, das Aegydikloster und die Collegiatkirchen St. Blasius und St. Cyriacus zu restituiren.

6. Bremen. Restituirt wurden in dieser Stadt nachstehende Kirchen und Klöster:
   1. die Metropolitankirche,
   2. die Collegiatkirche St. Ansgar,
   3. die Collegiatkirche St. Stephan,
   4. die Collegiatkirche St. Willehad,
   5. die Benedictinerabtei Unserer lieben Frauen.

   Der katholische Gottesdienst war jedoch 1630 noch in keiner dieser Kirchen eingeführt. Zur Restitution beantragt wurden von Hye in demselben Jahre:
   1. St. Paul,
   2. das Franciscaner-Barfüsserkloster,
   3. das Kloster der regulirten Chorherren,
   4. der Convent St. Dominicus,
   5. die Commende.

7. Buxtehude. War Hansestadt; von den drei Kirchen: St. Peter, Liebfrauen- und heiligen Geistkirche war blos eine brauchbar. Da der Rath sich sonst gehorsam zeigte, wurde von den Restitutionscommissären eine Theilung dieser einzigen Kirche bewilligt.

8. Colmar. Die Stadt hatte die Reformation ungefähr 1578 angenommen; der Befehl zur Gegenreformation erfolgt am 14. December 1628 und wird durch den Erzherzog Leopold als Oberlandvogt im Elsass vollzogen; Auswanderungsfrist für die Ungehorsamen sechs Monate.

9. Dortmund. Die Bürgerschaft war theils katholisch, theils evangelisch. Die völlige Abschaffung des evangelischen Gottesdienstes war schon 1604 versucht worden; am 22. April 1629 wird sie neuerdings befohlen, war aber bis zum 1. April 1630 noch nicht durchgeführt.

10. Essen. Die Reichsunmittelbarkeit wird durch die Aebtissin bestritten. Dieselbe reformirt 1628 mit Hilfe katholischer Truppen die Gertrudenkirche, das Spital und die Schule und lässt den Rath, als er die Rechnungen des Spitals nicht herausgeben will, in seinem Sitzungslocal so lange belagern, bis er, durch Hunger gezwungen, nachgibt. Absetzung des evangelischen Rathes um den 4. Juli 1630.

11. Esslingen. Die Stadt war Würtemberg als Reichsschultheissen unterworfen; am 16. August 1628 erfolgt die Aufforderung zur Rückgabe des Dominicanerklosters.

12. Frankfurt am Main. *a)* Der Antoniterhof war von den Kapuzinern gekauft und der Kaufcontract trotz der Einsprache des Rathes am 28. Juni 1627 bestätigt worden. Die Besitznahme erfolgt am 23. April 1628 unter Aufbrechung der von den Protestanten verschlossenen und verrammelten Thüren.

b) Bezüglich des Barfüsserklosters und der Hauptpfarrkirche drohen zwei Franciscaner im Juni 1629 dem Rathe mit Einbringung der Klage, wenn er sie nicht gutwillig herausgebe, werden aber in barscher Weise abgewiesen.

13. Friedberg in der Wetterau. *a)* Das Barfüsserkloster, welches die Stadt 1542 um 300 Gulden gekauft hatte, um an dessen Stelle eine Schule zu bauen, wird am 7. Juli 1630 restituirt.

b) Das Augustinerkloster, welches angeblich vor dem Passauer Vertrag eingezogen, von den Katholiken aber im Processwege schon früher zurückverlangt worden war, wird am 13. Juli 1630 neuerdings zurückgefordert.

14. Gelnhausen. Die Stadt hatte 1542 die Reformation angenommen. Die Barfüsser-Pfarrkirche und das in eine Schule verwandelte dazugehörige Kloster, welche angeblich erst 1602 protestantisch geworden, sind am 17. Juni 1627 bereits restituirt.

15. Giengen. Die Pfarrkirche der Stadt gehörte zu dem würtembergischen Kloster Herbrechtingen; das Interim hatte die Stadt angenommen. Am 24. März 1628 erging nach Caraffa der Befehl zur Restitution derselben, war aber am 23. März 1630 noch nicht durchgeführt.

16. Goslar. Restituirt wurden in dieser Stadt:
    1. die Collegiatkirche St. Simon und Juda,
    2. die Collegiatkirche St. Georg,
    3. die Collegiatkirche St. Peter.

    Nach Hurter wurden ausserdem drei Klöster in der Stadt selbst und vier in der Umgebung restituirt; auch sollten in Goslar Jesuiten eingeführt werden.
17. Hagenau. Die Stadt hatte die Reformation ungefähr 1564 angenommen; die Kirche war schon 1624 wieder katholisch geworden; im Jahre 1628 wird durch Erzherzog Leopold als Oberlandvogt im Elsass die vollständige Gegenreformation durchgeführt.
18. Schwäbisch-Hall. Im Jahre 1627 erhält die Stadt Befehl, die heiligen Geistkirche den Katholiken zurückzugeben und einen katholischen Pfarrer aufzunehmen.
19. Heilbronn. Die Stadt hatte schon 1529 die Reformation angenommen und sich 1531 des Barfüsserklosters bemächtigt. Am 15. Jänner und 15. Mai 1629 erschienen Mönche, um die Rückgabe des Klosters zu fordern; am 23. October 1631 ergeht an die Stadt die Aufforderung der Restitutionscommissäre, überhaupt alle unrechtmässig eingezogenen geistlichen Güter herauszugeben.
20. Hildesheim. Die Stadt gehörte zur Hansa und hatte 1542 die Reformation angenommen. Am 10. December 1630 verlangen die Minoriten die Rückgabe des Martinsklosters; später wird auch die Restitution der übrigen Kirchen verlangt.
21. Isny. Die Restitution hatte schon zur Zeit des Bauernkrieges 1525 Eingang gefunden; im Jahre 1583 schloss die Stadt mit dem Prälaten von Isny einen Vertrag über die geistlichen Güter, der aber von dem Bischofe von Constanz nicht bestätigt und daher nach katholischer Ansicht ungiltig war. Streitig waren die Nicolauskirche und Nicolauscapelle; um den 25. Mai 1629 sollten der Abt von Kempten und der Rath von Biberach wegen derselben einen Vergleich herbeiführen.
22. Kaufbeuern. Die Stadt war schon vor dem Passauer Vertrag evangelisch, nahm aber nach längerem Sträuben

das Interim an, dessen Aufhebung in Kaufbeuern angeblich erst 1557 stattfand. Im Jahre 1604 wurde den Evangelischen die Mitbenützung der Hauptkirche entzogen, sie erbauten sich aber ein neues Bethaus, allerdings, wie die Katholiken klagten, aus Gemeindemitteln. Die Abschaffung des evangelischen Rathes erfolgte 1627, die vollständige Gegenreformation im Frühjahr 1628.

23. Kempten. Die Stadt hatte sich 1525—1530 dem Protestantismus angeschlossen, das Interim nur mit Widerwillen angenommen. Im Jahre 1627 verlangen der Bischof von Augsburg und der Abt von Kempten die Restitution der Kirche St. Mangen. Bis zum 5. Februar 1631 war die Gegenreformation vollständig durchgeführt.

24. Leutkirchen. Die Stadt hatte dem Interim sich unterworfen, war aber nach ihrer eigenen Behauptung schon 1552, nach der der Katholiken erst 1560 zum Protestantismus zurückgekehrt. Die Gegenreformation erfolgt im Herbste 1631.

25. Lindau. Im Jahre 1528 war das Barfüsserkloster von der Stadt in Besitz genommen und reformirt worden; nachdem der Orden das Kloster wiederholt zurückverlangt, ergeht am 29. November 1627 ein kaiserliches Mandat zur Restitution; auch bestand damals die Absicht, Jesuiten in Lindau einzuführen.

26. Magdeburg. Im Jahre 1628 wird die Liebfrauenkirche und das dazu gehörige Kloster restituirt; ebenso war im März 1629 auch das Agneskloster schon katholisch. In den nächtlich angehefteten Placaten Hämmerle's (6. Juli 1630) wurden ausserdem begehrt die Stiftskirchen:

1. St. Sebastian,
2. St. Nicolaus,
3. St. Paul,
4. St. Gangolf,
5. sub aula.

Der Rath äussert am 10. Mai 1629 Befürchtungen nicht blos wegen der sub 1, 2 und 3 genannten Kirchen, sondern auch wegen des Domes, der Stiftskirche unter

den Thürmen und sechs anderer nicht näher bezeichneten Kirchen und Klöster.

27. Memmingen. Die Stadt war schon 1529 evangelisch und hatte sich der Pfarrkirche mit der ‚Antoni-Präceptorei', der Frauenkirche und der Martinskirche bemächtigt; 1628 zur Rückgabe derselben aufgefordert, unterhandelte die Stadt mit Wolf von Mansfeld, indem sie die Restitution der übrigen Kirchen und Klöster gegen Belassung der Martinskirche anbot, wurde aber abgewiesen. Das Kreuzherrenstift war 1629 bereits restituirt. 1627 dringen drei Jesuiten in die Stadt ein. Ein Versuch zur Gegenreformation geschieht in demselben Jahre auch in dem nahen Dorfe Erckheim.

28. Minden. Die Stadt war 1537 protestantisch geworden. Im Jahre 1627 wurde sie von dem Abt von St. Simeon und Mauritius und dem Dechanten von St. Martin und Johannes wegen Nichtausfolgung der Zehnten und geistlichen Nutzungen verklagt; am 21. September 1629 treffen die Restitutionscommissäre ein und restituiren sowohl die Pfarrkirche St. Simeon, als auch die Pfarrkirche St. Martin sammt den dazu gehörigen Einkünften. Das Liebfrauenstift mit 2000 Thalern Einkünften, welches im Mai 1630 noch von einigen Jungfrauen bewohnt war, wurde vom Kaiser den Jesuiten zugewiesen (Mai 1630) und im Juli 1630 wirklich restituirt. Der Rath öffnete zwar die Kirche wieder, sie wurde ihm aber neuerdings entrissen.

29. Mühlhausen. Die Stadt wurde 1542 durch den Kurfürsten von Sachsen reformirt und stand in der Folge unter kursächsischem Schutze; das Interim nahm die Stadt, froh ihre Freiheit wiedererlangt zu haben und wieder ‚unter des Adlers Schutz' zu stehen, willig an. Später wurde sie aber doch wieder protestantisch. Die Restitution wurde in Bezug auf folgende geistliche Güter angestrebt:

1. Das Barfüsserkloster sammt Kirche; in letzterer hatten die katholischen Bürger noch von 1558—1566 Gottesdienst gehalten, wobei sie bewaffnet erschienen, weil der Rath den Gottesdienst hindern wollte. Kaiser-

liche Mandate zu Gunsten der Katholiken ergingen 1568, 1572 und 1573. Am 30. Juni 1630 versuchen die Barfüsser das Kloster wieder einzunehmen, werden aber vom Rathe in humoristischer Weise abgewiesen.

2. Das Augustiner-Nonnenkloster an der Brücke, in welchem noch 1548 Nonnen waren; dasselbe wurde in Anspruch genommen zuerst von Kurmainz, dann von den Nonnen in Erfurt.

3. Die Pfarrkirche, welche ursprünglich dem Deutschen Orden gehört hatte, aber von der Stadt 1534 gepachtet worden war; die dazu gehörigen Schulen hatte jedoch die Stadt erst 1599 gekauft.

4. Das Predigerkloster, dessen beide Priore vom Rathe auch nach 1542 noch verköstigt worden waren.

30. Nördlingen. Die Stadt war schon 1529 protestantisch, unterwarf sich aber später nach einigem Zögern dem Interim, ohne es freilich wirklich durchzuführen. Die Restitution wurde begehrt:

1. Bezüglich des Carmeliterklosters. Der letzte Mönch war erst 1564 gestorben, hatte sich aber angeblich zum Protestantismus bekannt. Im Jahre 1574 versuchte die Stadt dem Orden seine Ansprüche um 2000 Gulden abzukaufen. Am 15. October 1628 erschienen kaiserliche Commissäre, um die Restitution vorzunehmen.

2. Bezüglich des Dominicanerklosters. Die Aufforderung zur Rückgabe erfolgt am 16. August 1628.

31. Nordhausen. Hatte sich dem Interim nicht unterworfen, sondern ausweichende Antworten gegeben. Am 25. Jänner 1630 hatte die Stadt sichere Nachricht, dass die Restitution der in Nordhausen befindlichen Kirchen und Klöster bevorstehe; auch wurde dieselbe in der That im Jahre 1630 von Hye beantragt.

32. Nürnberg. Die Restitution wurde in Bezug auf folgende geistliche Güter begehrt:

1. Die Elisabethcapelle. Schon 1601 liess der Rath einen katholischen Priester, der darin Messe lesen wollte, verhaften, gerieth aber dadurch in Process zuerst beim Kammergerichte, dann, seit 1625, beim Reichshofrath. Am 21. December 1628 schleichen sich wieder drei

Kapuziner ein, die aber der Rath ebenfalls entfernen lässt. Am 10. December 1631 klagt der Comthur des Deutschen Ordens neuerdings auf Restitution.

2. Die Jacobscapelle, welche 1531 reformirt worden war, aber ebenfalls vom Deutschen Orden beansprucht wurde.

3. Das Dominicanerkloster ‚Zu den Predigern'.

4. Das Dominicanerkloster St. Catharina, in welchem noch bis 1596 ehemalige Nonnen angeblich als Pfründlerinnen lebten.

5. Das ausserhalb der Stadt gelegene Dominicanerkloster Engelthal. In Bezug auf die unter 3, 4 und 5 genannten Klöster drohte der Dominicanerorden am 12. April 1628 mit gerichtlicher Klage, wenn man sie nicht zurückgebe.

6. Das Clarakloster. Die Nonnen hatten schon 1537 die Kutten abgelegt, waren aber auf Lebenszeit im Kloster geblieben.

7. Das Kloster Bildenz. Die Herausgabe desselben wurde am 13. August 1628 befohlen.

8. Das Kloster Bilbenreuth (vielleicht richtig: Pillenreut). Dasselbe war 1552 von dem Markgrafen Albrecht von Brandenburg niedergebrannt worden; als der Orden später den Wiederaufbau verlangte, wurde derselbe zuerst vertröstet, endlich 1562 ganz abgewiesen. Der kaiserliche Befehl zur Rückgabe erfolgt am 13. August 1628.

Bis zum September 1631 war übrigens in Nürnberg selbst keine der angestrebten Restitutionen durchgeführt. Die Gegenreformation wurde in folgenden der Stadt gehörigen Dörfern versucht:

1. Engelthal.

2. Hagenhausen. In diesem Orte war am 19. Februar 1629 schon militärische Einquartierung, um die Gegenreformation vorzubereiten.

3. Haksburg (Happurg?).

4. Häuselstein. Das Dorf gehörte der Stadt gemeinsam mit Oberpfalz und die Gegenreformation wurde hier von dem bayrisch-pfälzischen Pfleger in Pfaffenhofen versucht.

5. Henfenfeld.

6. Lonnerstadt. Ein Kammergerichtsurtheil von 1563 soll in Bezug auf diese Ortschaft den Evangelischen günstig gewesen sein; trotzdem erschienen am 4. November 1629 etliche Beamte der Bischöfe von Bamberg und Würzburg mit 400 Mann bewaffneten Landvolks, schlugen den Pfarrer und den Messner in Eisen und gaben denen, die nicht katholisch werden wollten, blos drei Monate Frist zur Auswanderung.

7. Obern-Eilssbach (wohl gleich: Ober-Olsbach). War pfälzisch-nürnbergischer Gemeinbesitz und wurde von dem bayrischen Pfleger in Hainburg mit der Gegenreformation bedroht.

8. Ottensee.

9. Offenhausen.

10. Reichenschwand.

11. Röhrenstadt (wie bei Häuselstein).

12. Traunfeld (ebenso).

13. Vockenhof (wie bei Obern-Eilssbach).

14. Wienried (ebenso).

Ausserdem wurden nach Angabe des Rathes Nürnberger Unterthanen zum Katholicismus gezwungen im Freisbezirk des Ganerbenhauses Rothenberg in der Pfalz und in den Stiftern: Bamberg, Eichstädt und Würzburg.

33. Oppenheim. Die Austreibung der ‚calvinischen‘ Bürgerschaft war am 18. October 1627 bereits vollzogen; die Stadt, ehemals Reichsstadt, wurde übrigens damals bereits als kurpfälzisch betrachtet und darnach behandelt.

34. Osnabrück. Die Stadt war zwar nicht Reichsstadt, wohl aber Hansestadt. Die Reformation hatte 1542 Eingang gefunden, 1548 aber trat eine Unterbrechung in Folge des Interims ein, welche nach Angabe der Stadt schon in demselben Jahre beseitigt wurde. Die Gegenreformation wurde seit 1628 durch den Bischof Franz Wilhelm mit grosser Strenge durchgeführt; fünf evangelische Prediger wurden vertrieben, Jesuiten, Franciscaner und Dominicaner in die Stadt eingeführt, der

am 9. Januar 1629 gewählte protestantische Rath am 14. Januar 1629 durch einen anderen ersetzt. Am 4. Juli 1629 betrachtete der Bischof die Bekehrung als gelungen.

35. Ravensburg. Befehl zur Restitution des dortigen Carmeliterklosters 1628 (Caraffa, Anhang S. 51).

36. Regensburg. Die Stadt war 1542 protestantisch geworden, hatte sich aber dann dem Interim unterworfen. Das Spital in Stadt am Hof wird von Bayern, das ein Besitzrecht darauf geltend machte, im katholischen Sinne reformirt, das Vorgehen Bayerns aber vom Kaiser am 25. October 1628 getadelt. Die gefürchtete vollständige Gegenreformation war bis 1631 noch nicht erfolgt.

37. Rothenburg an der Tauber. Die Restitution wurde in Bezug auf folgende geistliche Güter beansprucht:

1. Die Kirche St. Johannes, wegen deren der Comthur des Johanniterordens schon vor dem 25. Januar 1629 ein mandatum cum clausula erwirkt hatte.

2. Die Pfarrkirche St. Jacob, welche die Stadt angeblich 1566 vom Deutschen Orden erworben hatte.

3. Das Franciscanerkloster, welches 1548 angeblich mit Zustimmung der damals lebenden Mönche eingezogen worden war. Am 25. Januar 1629 erscheint ein Provinzial mit zwei Mönchen, um es in Besitz zu nehmen.

4. Zwei (?) Dominicanerklöster. Nach Caraffa erfolgt die Aufforderung zur Restitution am 16. August 1628, nach Angabe des Rathes jedoch datirte das mandatum cum clausula, welches die Dominicaner erwirkten, vom 25. August 1628.

Eine Aufforderung an die Stadt, wegen sämmtlicher geistlichen Güter ihre Rechte nachzuweisen, erging am 11. Januar 1631; dieselbe hatte jedoch bis zum 28. April 1631 noch keine weiteren Folgen gehabt.

38. Schweinfurth. Der Protestantismus hatte schon 1532, nach einer anderen Angabe 1542 Eingang gefunden; zur Zeit des Religionsfriedens lag die Stadt in Schutt, weshalb von den Katholiken behauptet wurde, dass der Religionsfriede auf Schweinfurth keine Anwendung finde.

Ein Vertrag von 1562 wurde von den Katholiken ebenfalls als ungiltig erklärt, weil unterdessen das allgemeine Concil stattgefunden habe. Angestrebt wurde die Restitution:

1. Bezüglich der Stadtkirche. Der Propst von Haug begehrte die Restitution derselben schon im December 1628; der Rath erwirkte aber gegen den Propst Ende 1629 ein Inhibitoriale.

2. Bezüglich des (sehr kleinen) Carmeliterklosters. Die Mönche desselben hatte man seit 1549, nach einer anderen Angabe seit 1532 oder 1535 aussterben lassen. Bis zum 18. Februar 1631 war übrigens in Schweinfurth keine Restitution wirklich durchgeführt worden.

39. Speier. Der Erzbischof von Mainz sollte 1628 die daselbst befindliche Dominicanerkirche restituiren.

40. Strassburg. 1. Die zwei Pfarrkirchen zum alten und jungen St. Peter und das Domstift waren schon 1529 und nochmals 1549 evangelisch geworden; 1559 trat ein katholisches Interim ein, 1561 aber wurden die Kirchen wieder von den Evangelischen occupirt. Am 20. Februar 1628 ergeht ein Mandat des Kaisers wegen Restitution; im Februar 1629 ist eine kaiserliche Commission in der Stadt, welche aber am 16. Februar 1629 unverrichteter Dinge wieder abreist. Noch am 31. März 1631 wird eine Gegeneingabe der Stadt vom Kaiser abgewiesen.

2. Das Dominicanerkloster; dasselbe wurde am 16. August 1628 zurückverlangt, aber ebenfalls ohne Erfolg.

41. Ulm. Die Restitution wurde betreffs folgender geistlicher Güter begehrt:

1. Die Domkirche, welche zwar schon 1531 protestantisirt worden war, in welcher aber bis 1554 das Interim gegolten hatte. Am 3. Mai 1630 wird die Stadt durch den Bischof von Constanz aufgefordert, den öffentlichen katholischen Gottesdienst im Dome zu gestatten.

2. Das Dominicanerkloster; die Aufforderung zur Rückgabe erfolgte am 16. August 1628.

3. Das Barfüsserkloster in Wangen, welches angeblich schon 1532 protestantisch geworden war. Am 24. Juli 1629 wird die Stadt zur Restitution verurtheilt und um den 3. Mai 1630 durch Gesandte des Bischofs von Constanz nochmals zur Rückgabe aufgefordert.

Die Gegenreformation sollte vorgenommen werden in den Ulmer Bürgern gehörigen Dörfern:

1. Holzheim; daselbst wurde 1627 der evangelische Pfarrer entfernt.
2. Holzschwang.
3. Neuhausen.
4. Reuttin.

Die betreffenden Bürger besassen die Dörfer seit 1561; der Versuch zur Gegenreformation in den unter 2, 3 und 4 genannten erfolgte durch den Bischof am 10. März 1628.

42. Weissenburg am Rhein (Kronweissenburg). Die Restitution wurde begehrt in Bezug auf die Kirche St. Johann und St. Stefan, welche erst 1568 vollständig protestantisirt worden war. Die Klage des Dechants rührte vom 1. Mai 1628. Ein Vertrag vom Jahre 1560 wegen Besorgung der ‚evangelischen Ministerien' wurde von den katholischen Geistlichen mit Berufung auf das Restitutionsedict nicht mehr beobachtet.

43. Weissenburg im Nordgau. Die Gegenreformation wurde in vier Reichsdörfern versucht, welche seit 1533 im Pfandbesitz von Weissenburg waren, nämlich in:

1. Biburg (oder: Nüburg?).
2. Erkersbach (Petersbach?).
3. Kahldorf.
4. Wengen.

Das Pfandverhältniss wurde zu diesem Zwecke ohne Kündigung gelöst, der Pfandschilling zwar zurückgegeben, aber nicht in die Stadtcasse abgeliefert, sondern zur Bezahlung der in der Stadt liegenden kaiserlichen Soldaten verwendet. In Wengen fand die Gegenreformation am 28. März 1628 wirklich statt, indem das ‚Auslaufen' verboten und die Ungehorsamen, weil in den Reichsdörfern der Kaiser der Landesherr

sei, ‚wie Verbrecher‘ bestraft wurden. Nürnberg nahm sich Wengen's an, weil die Nürnbergischen Unterthanen aus Bechthal dorthin zur Kirche gingen, aber vergeblich.

44. Wetzlar. Die Stadt stand unter hessischem Schutz, war seit 1542 protestantisch und stand in dem Rufe der Zuneigung zum Calvinismus. Die von den Katholiken zurückverlangten Güter waren:

1. Die Stiftskirche, deren Stift seit 1542 protestantisch war, während die katholischen Domherren sich mit dem Chor begnügen mussten. 1561 waren die Protestanten blos auf eine Capelle beschränkt, 1565 bemächtigte sich der Rath des Schiffes von Neuem, 1572 kam ein Vertrag wegen des Unterhalts der evangelischen Prädicanten zu Stande, 1576 erfloss ein kaiserliches Mandat, die katholischen Domherren nicht am Gottesdienste zu hindern. Zur Zeit des Restitutionsedictes trachtete Kurtrier wiederum, sich der ganzen Kirche zu bemächtigen.

2. Das Barfüsserkloster. Dasselbe war am 13. November 1627 bereits restituirt.

45. Windsheim (in Mittelfranken). Im Jahre 1530 war die Stadt bereits lange evangelisch, nahm aber später das Interim an; im Jahre 1628 vollzog der Bischof von Würzburg die Gegenreformation in den zu Windsheim gehörigen Dörfern:

1. Creilsheim (Crailsheim in Würtemberg?).
2. Herbolzheim (s. Grafschaft Seinsheim).
3. Hüttenheim.

B. In den übrigen Territorien.

1. Fürstenthum Anhalt. Restituirt sollten werden:

a) Das ehemals reichsunmittelbare Jungfrauenstift Gernrode (bei Majlath fälschlich: Ormerode) mit 4000 Thalern jährlicher Einkünfte. Die Befehle zur Restitution erfolgten am 15. April und 7. Juni 1630. Als neue Aebtissin war ursprünglich das unmündige Töchterlein des Grafen Wolfgang von Mansfeld in

Aussicht genommen; später wurden die Klostereinkünfte für die neue jesuitische Universität in Goslar bestimmt.

b) Das Benedictinerkloster München-Neuburg (Nienburg). Dasselbe war im Bauernkriege verwüstet worden und dann durch Verträge von 1528, 1539, 1547, 1552 in anhaltischen Besitz gekommen, beziehungsweise darin bestätigt worden; 1562 erlangte Anhalt dafür ein mandatum de non offendendo. Zwischen dem 7. und 19. Juni 1630 wurde das Kloster von einem Quartiermeister und etlichen Dragonern wieder für die Katholiken occupirt.

2. Markgrafschaft Baden. Nach Caraffa wurde am 16. August 1628 die Restitution des Dominicanerklosters in Pforzheim befohlen.

3. Grafschaft Bentheim. Die Beamten des Stiftes Münster suchen durch Einquartirung die Einwohner von Steinfurth und Umgebung zur Glaubensänderung zu zwingen; in Wevelinghoven wird der evangelische Pfarrer von Kurköln vertrieben.

4. Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach und Baireuth. Restitution und Gegenreformation wurden in folgenden Dörfern und Klöstern theils versucht, theils durchgeführt:

1. Bechhofen (Gegenreformation nur versucht).

2. Beuer (ebenso).

3. Binsfeld (Versuch zur Restitution des dortigen Klosters).

4. Binzwangen (Versuch der Gegenreformation).

5. Buchheim. Das Dorf war brandenburgisches Schirmdorf; die Einwohner wurden jedoch vom Deutschen Orden gezwungen, katholisch zu werden oder auszuwandern.

6. Bruchbreschendorf. Der Deutsche Orden zwang die Einwohner zum Besuche der katholischen Kirche.

7. Bubenheim. Am 29. November 1628 ergeht Befehl an den Markgrafen von Brandenburg, seine Soldaten abzuführen und den katholischen Gottesdienst nicht zu hindern.

8. Burg (die Gegenreformation nur versucht).

9. Cronheim. War ein Fuchsisches Gut gewesen, aber vom Grafen Nicolaus Fugger gekauft und der Markgräfin Sophie von Brandenburg verschrieben. Graf Fugger führte die Gegenreformation durch.

10. Defersbach. Die Einwohner wurden vom Deutschen Orden zum Besuche der katholischen Kirche gezwungen.

11. Ettenstadt. Gehörte den Schenken von Geyern, stand aber unter brandenburgischer Landeshoheit. Angefochten wurde der Besitz der Pfarre und der Capelle.

12. Flachslanden. Gegenreformation durch den Deutschen Orden.

13. Feuchtwang. Das zum Burggrafenamt Nürnberg gehörige Collegiatstift sollte laut Befehl vom 11. Februar 1628 restituirt werden.

14. Fürth. In Bezug auf die brandenburgischen Rechte in Fürth bestand ein Streit mit dem Dompropst zu Bamberg.

15. Gereuth. Gegenreformation durch den Deutschen Orden.

16. Gertmarzweiler. Die Gegenreformation nur versucht.

17. Giebelstadt. War brandenburgisches Lehen und gehörte den Zobeln und Geyern; der evangelische Prediger daselbst wurde mit Gewalt entfernt.

18. Gülchsheim (Amt Uffenheim). Der evangelische Prediger daselbst wurde verjagt.

19. Gründelhardt. Der Propst von Ellwangen setzt einen katholischen Priester ein, der aber von den Protestanten wieder vertrieben wird.

20. Gundelsheim. Die Gegenreformation nur versucht.

21. Kloster Heilbronn. Durch den Markgrafen Albrecht Alcibiades war es kraft des Interims den Mönchen zurückgegeben worden; am 22. November 1627 wurde Markgraf Christian aufgefordert, seine Rechte auf das Kloster nachzuweisen.

22. Heinklingen (Klingen in Unterfranken?). Die Einwohner werden vom Deutschen Orden gezwungen, katholisch zu werden oder auszuwandern.

23. Hemmersheim. Der evangelische Prediger daselbst wurde verjagt.

24. Unter-Hölsfeld. Die Gegenreformation nur versucht.

25. Ickelheim. War brandenburgisches Schirmdorf; gleichwohl zwang der Deutsche Orden die Einwohner, katholisch zu werden oder auszuwandern.

26. Kaltbruchreuth im Amte Geyern. Es stand unter brandenburgischer Landeshoheit, aber der Besitz der Pfarre wurde angefochten.

27. Kitzingen. Stadt und Kloster waren nach Angabe des Markgrafen Christian ‚mehr als hundert Jahre' im Ansbach'schen Besitz, wurden aber trotzdem am 6. September 1629 restituirt und reformirt.

28. Kleinlangheim. Der Bischof von Würzburg machte einen nächtlichen Ueberfall auf diesen Ort, um einen gräflichen ‚Kastner', der sich der Gegenreformation im Schwarzenbergischen widersetzt hatte, zu bestrafen.

29. Lehrberg. Die Gegenreformation wurde nur versucht.

30. Lipprichshausen (Amt Uffenheim). Der evangelische Prediger wurde mit Gewalt entfernt.

31. Lustenau. Gegenreformation versucht.

32. Mainbernheim. Markgraf Christian hörte 1629, dass der Bischof von Würzburg damit investirt sei.

33. Mainstockheim. Dem Markgrafen wurde der ihm gebührende vierte Theil des Weinzehents entzogen, die Unterthanen wurden zum Katholicismus genöthigt, diejenigen, welche in die evangelischen Kirchen gehen wollten, gewaltsam überfallen.

34. Mertesheim (Amt Uffenheim). Der evangelische, von Brandenburg eingesetzte Prediger wurde gewaltsam entfernt.

35. Mitteldachstetten. Gegenreformation durch den Deutschen Orden.

36. Münchsonntheim. Der evangelische Pfarrer wurde nach Würzburg ins Gefängniss abgeführt.

37. Ostheim. War brandenburgisches Lehensgut, wurde vom Kaiser dem katholischen Freiherrn Hans Karl

Fuchs und von diesem den ‚dominis directis' käuflich überlassen; trotzdem wurde die Gegenreformation vorgenommen.

38. Obern-Biberich (wohl: Obern-Bibert). Gegenreformation durch den Deutschen Orden.

39. Pfaffenhofen. War brandenburgisches Schirmdorf; Gegenreformation durch den Deutschen Orden.

40. Pfahldorf. Der von Brandenburg eingesetzte evangelische Pfarrer wird mit Gewalt entfernt.

41. Alt-Rechenberg. Lehensgut; Verhältnisse ähnlich wie bei Ostheim. (Identisch mit Rechenberg ist vielleicht das an einem andern Orte genannte Renberg, ein confiscirtes Gut, welches vom Bischof von Würzburg angekauft wurde, um es zu katholisiren).

42. Rogersheim. War brandenburgisches Schirmdorf; Gegenreformation durch den Deutschen Orden.

43. Schnodsenbach. Lehensgut, der Witwe Papenheim, gebornen Gräfin von Tübingen gehörig, unter der Malefizgerichtsbarkeit von Schwarzenberg stehend. Gegenreformation.

44. Schwaningen. Verhältnisse wie bei Ostheim.

45. Die Schwarzenbergischen Güter mit 9 Pfarren und 20 Geistlichen und Lehrern wurden von dem Grafen Georg Ludwig von Schwarzenberg selbst reformirt; Brandenburg als Lehensherr glaubte Einsprache erheben zu dürfen, weil die Lehensleute sich seinerzeit durch Revers der Reformation hatten unterwerfen müssen.

46. Segnitz. Am 19. Februar 1626 verlangt man die Entfernung der daselbst befindlichen evangelischen Geistlichen.

47. Kloster Sulz. Der Abt von Roth im Namen des Prämonstratenserordens fordert Brandenburg am 31. März 1628 auf, seine Rechte auf das Kloster nachzuweisen.

48. Thalmannsfeld. Gehörte den Schenken von Geyern, stand aber unter brandenburgischer Landeshoheit. Den evangelischen Pfarrer will man zuerst bei Nacht vertreiben, nimmt ihn dann wirklich gefangen und verjagt ihn.

49. Tiefenstockheim. Der evangelische Prediger wird mit Gewalt entfernt.

50. Unternbruchreuth (Amt Geyern). Stand unter brandenburgischer Landeshoheit; die Pfarre wurde bedroht.

51. Uttenhofen. War brandenburgisches Schirmdorf; der von Brandenburg eingesetzte evangelische Prediger wurde mit Gewalt entfernt und die Unterthanen durch den Deutschen Orden zur Annahme des Katholicismus gezwungen.

52. Waldmannshofen. Der brandenburgische Lehensträger daselbst, Albrecht Christof von Rosenberg, wurde ebenfalls mit der Gegenreformation bedroht.

53. Weidelbach. Die Gegenreformation nur versucht.

54. Werdenbroischen. Am 14. April 1628 erging die Aufforderung an Culmbach, entweder selbst katholische Priester einzusetzen oder die vom Capitel eingesetzten anzunehmen.

55. Willandsheim. Der evangelische Prediger wurde mit Gewalt entfernt.

56. Wieseth. Gegenreformation nur versucht.

57. Ober-Zenn. War brandenburgisches Lehen; der Versuch, die Gegenreformation durchzuführen, wurde von Brandenburg vereitelt.

58. Unter-Zenn. Würzburgisches Lehen unter brandenburgischer Landeshoheit; die Gegenreformation durchgeführt.

59. Zwernberg. Gegenreformation nur versucht. Der Bischof von Bamberg wollte ausserdem die Gegenreformation auf den Aufsess'schen, Redwitz'schen und Streitbergischen Gütern, in dem Bambergischen Flecken Thurnau, endlich in den sieben Wildensteinischen Gerichten und den darin gelegenen zwei Pfarren durchführen, wurde aber, wie er am 24. September 1631 klagt, von dem Markgrafen von Brandenburg hieran gehindert. Auch die Gegenreformation des ganzen Culmbach'schen Antheils am Burggrafenthum Nürnberg war von Bamberg in Aussicht genommen, und zwar darum, weil derselbe einst dem Markgrafen Albrecht Alcibiades gehört,

dieser aber dem Passauer Vertrage mit Waffengewalt sich widersetzt habe; Albrecht selbst als Aechter sei des Friedens unfähig gewesen, folglich stehe auch sein Land ausserhalb des Friedens.

5. Bisthum Brandenburg. Der letzte Bischof, Mathias von Jagov, welcher bereits evangelisch war, starb 1544; seitdem gehörte das Stift zu Kurbrandenburg, wurde aber erst 1598 säcularisirt. Die Restitution ist niemals ernstlich verlangt worden.

6. Herzogthum Braunschweig-Wolfenbüttel mit Kalenberg. Wirklich restituirt wurden folgende Klöster:

1. Das Cistercienserkloster Amelunxborn.

2. Das freie adelige Damenstift Bassum. Dasselbe wurde vom Bischofe von Osnabrück beansprucht, um aus den Einkünften die Kirchenornamente in Verden wiederherzustellen.

3. Das Cistercienserkloster Brunshausen.

4. Das Benedictinerkloster Bursfelde (im Fürstenthum Kalenberg); dasselbe war 1542 eingezogen worden, am 24. März 1627 wurde die Klage wegen Restitution eingereicht.

5. Das Benedictinerkloster Clauss (Clusa) bei Gandersheim; dasselbe war schon vor dem 22. August 1629 restituirt.

6. Das Kloster Eschede.

7. Das Kloster Fredelsloh (Fürstenthum Kalenberg).

8. Die Benedictinerabtei Fürstenfelde; dieselbe wurde vorläufig von den Restitutionscommissären in Verwaltung genommen.

9. Das Kloster Grauhof bei Goslar.

10. Göttingen (Kalenberg); daselbst wurden restituirt.:

a) die Kirche St. Paul, welche 1538 evangelisch geworden war,

b) der Franciscanerconvent.

11. Hameln. Die Stadt gehörte halb zu Braunschweig, halb zum Bisthum Hildesheim, stand aber unter der geistlichen Gerichtsbarkeit des Stiftes Minden. Restituirt wurden:

a) Die Collegiatkirche St. Bonifacius, welche 1542 evangelisch geworden war; die evangelischen Stiftsherren wurden abgeschafft.

b) Das Armenhaus, ehemals Beguinenhaus; dasselbe wurde unbekannten Mönchen übergeben. Ausserdem soll ein Mönch gedroht haben, dass man auch den Syndicatshof, welchen die Stadt 1537 vom Stifte St. Paul gekauft hatte, einziehen werde. Unter den in Hameln eingeführten Mönchen waren auch Barfüsser und Jesuiten.

12. Das Kloster Hilbrechtshausen (Fürstenthum Kalenberg; vielleicht identisch mit dem unten genannten Hilwartshausen oder Hilmershausen bei Einbeck).

13. Das Prämonstratenserkloster Ilefeld in der confiscirten Grafschaft Hohenstein.

14. Das Cistercienserkloster Königslutter.

15. Das Cistercienserkloster Loccum (Kalenberg).

16. Das Kloster Marienberg bei Helmstädt.

17. Das Nonnenkloster Mariengarten (bei Göttingen).

18. Das Cistercienser-Nonnenkloster Marienhagen.

19. Das Benedictinerkloster Marienthal bei Helmstädt.

20. Michaelsstein in der confiscirten Grafschaft Rheinstein; war vor dem April 1630 bereits restituirt.

21. Northeim. Die Benedictinerabtei St. Blasius daselbst wurde restituirt und von den Commissären vorläufig in Verwaltung genommen.

22. Die Collegiatkirche in Oelsburg; dieselbe blieb vorläufig in Verwaltung der Restitutionscommissäre.

23. Die Benedictinerabtei in Reinhausen. In Verwaltung genommen.

24. Die Benedictinerabtei Ringelheim.

25. Das Cistercienserkloster Rittershausen bei Braunschweig (offenbar gleich: Riddagshausen); dasselbe war im April 1630 bereits restituirt.

26. Das Augustinerkloster St. Lorenz bei Schöningen. In Verwaltung genommen.

27. Das Kloster St. Blasius in Vorheim, welches 1542 protestantisirt worden war; der Vogt des Herzogs, welcher sich der Restitution widersetzte, wurde arretirt, ihm eine Strafe von 6000 Goldgulden auferlegt, auch alles Vieh, Getreide und Mobilien genommen.

28. Wehends (Weende bei Göttingen?).

29. Das reichsunmittelbare Cistercienserkloster Walkenried in der confiscirten Grafschaft Hohnstein.

Ausserdem wurde von Hye 1630 die Restitution bezüglich nachstehender Klöster beantragt:

1. Barsinghausen.

2. Barstein.

3. Catlenburg (bei Majlath fälschlich: Eytelburg). War im Mai 1630 noch nicht restituirt; die Einkünfte, 2000 Thaler, wurden damals für die Jesuiten bestimmt.

4. Detenisse (Dedensen?).

5. Das Stift der heiligen Jungfrau in Einbeck und die Collegiatkirche St. Alexander ebenda (Majlath liest statt Einbeck: Einkeln und Kingslar).

6. Fredelsen (bei Majlath: Emdethon; wohl das Nonnenkloster Fredelsheim).

7. Garten (bei Majlath: Oxarten).

8. Gerode (bei Majlath: Osterode).

9. Die Commende des Deutschen Ordens in Göttingen (Majlath: Drötings).

10. Heiligenfelde.

11. Heiligenrode.

12. Helmarshausen (wohl der hessische Ort dieses Namens).

13. Hilwartshausen.

14. Hockeln (Hocklum).

15. Holzberge (bei Majlath: Holzburg; vielleicht Holzburg in Oberhessen).

16. Ilsenburg.

17. Die Commende des Deutschen Ordens in Langelem (bei Majlath: Langon, vielleicht = Langelsheim).

18. Die Commende des Deutschen Ordens in Lucklum.

19. Mariensee. Cistercienser-Nonnenkloster mit 2000 Thaler Einkünften; im Mai 1630 war es noch evangelisch, wurde aber schon zum Unterhalte der Jesuiten bestimmt.

20. Münchenlaer (bei Majlath: Münchenborn).

21. Neudorf (bei Majlath: Randorf).

22. Passenhausen (bei Majlath: Possenhausen).

23. Pöhlde (Herzogthum Grubenhagen). Nach der Angabe Christians von Minden war es 1540 reformirt und gehörte eigentlich dem Herzog Georg von Braunschweig; am 30. November 1629 erfolgte der im Text erzählte Ueberfall durch die Mönche.

24. Schinna (bei Majlath: Seesen). Das Kloster war zerstört und wurde von dem Bischof von Osnabrück für das Jesuitenalumnat in Verden in Anspruch genommen.

25. Steine (bei Majlath: Stame; wohl: Steina bei Northeim).

26. Walzhausen (bei Majlath: Waldhausen).

27. Wedin (Wehden in Hannover?).

28. Weinau.

29. Wenden (wohl: Wenden bei Braunschweig).

30. Das Jungfrauenkloster Wennigsen (bei Majlath: Weinsen).

31. Werder.

32. Widdenborn (wohl: Wetteborn bei Gandersheim; bei Majlath: Ridtenborn).

33. Das Nonnenkloster Wübbrenshausen (bei Majlath: Wuldbranshausen; wohl: Wigbrechtshausen bei Northeim).

34. Wülfinghausen (bei Majlath: Wilfringshausen).

35. Wunstorf.

Der Bischof von Osnabrück nennt ausserdem ein zerstörtes Kloster: Wendorf (Wendorf bei Braunschweig?), dessen Einkünfte er für das Jesuitenalumnat in Verden in Anspruch nahm.

7. Braunschweig-Lüneburg. Die Aufforderung, wegen sämmtlicher geistlicher Güter das Besitzrecht nachzuweisen, erfolgte am 31. October 1629; von Hye wurde insbesondere die Restitution nachstehender Kirchen und Klöster beantragt:

1. Die Collegiatkirche in Bardowick.

2. Das Kloster in Ebsdorf (Majlath: Kosdorf).

3. Isenhagen (Majlath: Eisenhaz).

4. Kirche und Kloster St. Michael in Lüneburg. Die Einziehung war schon 1530 erfolgt; vor dem 28. Juli 1629 erscheinen 3 Aebte und verlangen Restitution, am 20. August 1629 befiehlt jedoch der Kaiser den Aebten, innezuhalten und die Entscheidung der Restitutionscommissäre abzuwarten.

5. Lüne (Majlath: Lünez).

6. Medingen.

7. Radakshausen (bei Majlath: Radehausen; vielleicht ist Riddagshausen bei Braunschweig gemeint).

8. Ronslow (Majlath: Konslow; wohl: Ramelsloh bei Buxtehude).

9. Wienhausen.

8. Erzbisthum Bremen. Das Erzbisthum war am 21. November 1630 bereits in Verwaltung der Restitutionscommissäre; der vom Bischof von Osnabrück eingesetzte Sequestrator forderte an diesem Tage die dem Erzstift gehörenden Zehnten ein. Ausserdem wurden restituirt:

1. Das Benedictiner-Nonnenkloster Altenkloster (Hurter: Oldekloster) bei Buxtehude; die Nonnen waren noch katholisch, der Propst aber evangelisch; das Kloster wurde daher blos reformirt.

2. Die Benedictinerabtei Hassfeld (vielleicht: Harsefeld); wurde ebenfalls bloss reformirt.

3. Das Cistercienser-Nonnenkloster Himmelpforten; dasselbe war am 21. December 1629 bereits den Jesuiten in Stade übergeben und hatte 1800 Thaler Einkünfte. Den Bewohnerinnen des Klosters wurde, wenn sie katholisch werden wollten, ein Jahresgehalt bis zum Tode oder bis zur Verheiratung, wenn sie evangelisch blieben, dagegen nur bis Ostern angeboten.

4. Das Franciscaner-Barfüsserkloster St. Johann bei Stade. Dasselbe war zerstört und die Umwohner wussten nicht einmal, dass an der Stelle je ein Kloster gestanden, bis zu ihrem Erstaunen die Grundmauern der Kirche bei der Nachgrabung wieder aufgefunden wurden. Wurde restituirt.

5. Das Cistercienser-Nonnenkloster Lilienthal; die Bewohnerinnen waren protestantisch, beobachteten aber noch die Tageszeiten. Das Kloster kam vorläufig in Verwaltung der Restitutionscommissäre.

6. Das Benedictiner-Nonnenkloster Neukloster. Da die Bewohnerinnen noch katholisch und nur der Propst evangelisch war, wurde es blos reformirt.

7. Das Benedictiner-Nonnenkloster Neuwald (Nienwolt, wohl dasselbe mit Nienwohlde). Die Gebäude lagen in Asche, die Güter aber gaben ein Erträgniss von 1500 Thalern und wurden im Mai 1630 den Jesuiten in Stade zugewiesen.

8. Das Benedictiner-Nonnenkloster Osterholz. Die Bewohnerinnen waren halb protestantisch, halb katholisch; das Kloster wurde blos reformirt.

9. In Stade wurde:

a) die Benedictinerabtei mit der Liebfrauenkirche restituirt;

b) das Kloster St. Georg (St. Jörgen) den Prämonstratensern zurückgegeben; die prächtige grosse Kirche des Klosters war jedoch zerfallen.

c) Die Kirche St. Willehad, ebenfalls von den Prämonstratensern beansprucht, wurde von Tilly den Jesuiten eingeräumt.

d) Die Kirche St. Cosmas und Damian und

e) die Kirche St. Pankraz, beide von den Prämonstratensern beansprucht, waren am 9. April 1630 ebenfalls bereits katholisch.

Dem Rathe von Stade blieb für den evangelischen Gottesdienst blos die Nicolaikirche, ‚die kleinste von allen‘.

10. Zeven. Die Nonnen, dem Benedictinerorden angehörend, waren katholisch und hatten nur einen evangelischen Propst; das Kloster wurde daher blos reformirt.

9. Grafschaft Castel. Im Dorfe Abtschwind wurde von dem Bischofe von Würzburg der evangelische Pfarrer ab- und ein katholischer eingesetzt; der Graf klagt darüber und über ‚viele andere Bedrückungen‘ durch den Bischof im März und August 1631.

10. Stift Fulda. Die Unterthanen der Ritterschaft ‚in den Buchen‘ werden zum Katholicismus gezwungen.

11. Damenstift Gandersheim. Dasselbe war 1568 evangelisch geworden; Aebtissin war 1629 eine Gräfin Delmenhorst. Lamormain schlug vor, es den Jesuiten zuzuwenden, falls sie Gernrode nicht bekämen.

12. Bisthum Halberstadt. Ausser dem Bisthum selbst wurden restituirt in Halberstadt:

1. der Dom,
2. die Collegiatkirche zur heiligen Jungfrau (Liebfrauenkloster),
3. die Collegiatkirche St. Moriz,
4. die Collegiatkirche St. Paul,
5. das Carmeliterkloster.

Auch bezüglich des Dominicanerklosters erging nach Caraffa am 16. August 1628 die Aufforderung zur Restitution. 14 Domherren, 33 Stiftsherren und viele Vicarien verloren ihre Stellung, wenn sie nicht den Katholicismus annehmen wollten. Ausserhalb der Stadt wurden restituirt:

1. der Franciscanerconvent in Aschersleben,
2. Stettelinburg (Damenstift Steterburg bei Wolfenbüttel?); war für die Jesuiten bestimmt,
3. die Collegiatkirche in Walbeck.

13. Grafschaft Hanau. Graf Philipp Moriz erhielt nach Caraffa am 10. December 1626 ein Mandat cum clausula, das Kloster Schlüchtern dem Bischofe von Würzburg einzuräumen.

14. Bisthum Havelberg. Dasselbe war 1548 säcularisirt worden und wurde niemals ernstlich bedroht; ein Jesuitenpater soll zwar dem kurbrandenburgischen Gesandten in Wien mit der Restitution gedroht haben, Waldstein aber versprach, wenn auch unter gewissen Bedingungen, dass das Stift nicht restituirt werden würde.

15. Damenstift Herford. Am 17. Juli 1630 erscheinen die Restitutionscommissäre und erklären die im Jahre 1621 gewählte evangelische Aebtissin, eine Gräfin von Lippe, als abgesetzt. Das benachbarte Damenstift Schilsche (Schildesche?) war schon im November 1630 restituirt.

16. Benedictinerabtei Hersfeld. Dieselbe war reichsunmittelbar, aber durch verschiedene Verträge, vollständig seit 1606, in den Besitz der Landgrafen von Hessen-Cassel gekommen. Als die Abtei selbst restituirt wurde, mussten nicht nur die Unterthanen dem Erzherzog Leopold Wilhelm als dem neuen Landesherrn huldigen, sondern es wurden auch alle Kirchen und Klöster wieder an katholische Priester übergeben, und zwar:

1. in Hersfeld die Pfarrkirche den Jesuiten (vorher war ein Calvinist Prediger gewesen),

2. das in ein Gymnasium verwandelte Franciscanerkloster ebenda den Franciscanern, doch so, dass das Gymnasium in die Hände der Jesuiten überging.

Ausserhalb der Stadt wurden restituirt die Klöster:

1. Cronberg (bei diesem Kloster ist die Durchführung der Restitution zweifelhaft),
2. Frauensee,
3. Johannisberg,
4. St. Peter,
5. Petersberg, (diese Propstei dem Landgrafen Hermann von Hessen gehörig).

Katholische Priester wurden eingesetzt in den Aemtern:

1. Aula,
2. Landeck,
3. Niedern- und
4. Oberngeis (?).

17. Landgrafschaft Hessen. Ausser der Abtei Hersfeld selbst sollten die Landgrafen noch folgende, durch ältere Verträge von den Aebten von Hersfeld ihnen abgetretene Güter herausgeben:

1. die gräflich Ziegenhainischen und gräflich Hennebergischen Lehen,
2. die halbe Stadt Hersfeld,
3. das halbe Amt Landeck,
4. das halbe Kloster Frauensee,
5. das Kloster Cronberg,
6. den Hof Rohna,
7. den Hof Alberts.

Die Verträge, durch welche diese Güter abgetreten worden waren, wurden von katholischer Seite als durch Gewalt erzwungen und daher ungiltig erklärt und auf Grund dieser Behauptung am 29. October 1629 die genannten Güter zurückgefordert. Ausserdem waren mit Restitution bedroht, beziehungsweise wurden wirklich restituirt:

1. Das Kloster Brauerbach (Braubach?); die Einräumung desselben wurde schon vor dem 3. September 1629 von mehreren Mönchen verlangt.

2. Das in ein Spital verwandelte Barfüsserkloster in Geismar; von zwei Franciscanern wird es am 2. Februar 1630 in Besitz genommen, aber bald darauf zurückgewonnen (das Nähere im Texte).

3. Die Stiftskirche St. Goar; dieselbe wurde 1626 von Trier beansprucht.

4. Das Kloster zu Kaufungen; dasselbe wurde von Hye 1630 zur Restitution beantragt, aber von diesem irrthümlich nach Braunschweig versetzt.

5. Das Kloster in Lippoldsberg, welches 1630 im Besitze eines gewissen Lewin von Donep war, aber am 8. Januar dieses Jahres von dem Abte von Marienmünster in Anspruch genommen wurde.

6. Das deutsche Haus in Marburg und andere Güter des deutschen Ordens. Diese Güter waren nicht angetastet worden, über die Religionsübung aber bestand ein Vertrag, 1583 zu Carlstadt geschlossen, der freilich von den Katholiken als ungiltig erklärt wurde, weil er dem Religionsfrieden widerspreche; statt dessen berief sich der deutsche Orden auf einen Vertrag, der 1549 mit dem gefangenen Landgrafen Philipp geschlossen worden war, und führte auf Grund desselben in allen seinen Gütern den Katholicismus wieder ein.

7. Das in ein Spital verwandelte Augustinerkloster in Merxhausen, welches am 23. Juli 1630 von dem Propste von Henighen (Henningen?) beansprucht wurde.

8. Das Augustinerkloster Schmalkalden; die Auslieferung desselben wurde von einem Mönche vor dem 3. September 1629 verlangt.

9. Das Augustinerkloster Weissenstein bei Cassel, ebenfalls von Hye zur Restitution beantragt und ebenfalls irrthümlich nach Braunschweig versetzt.

Endlich wurde noch die Gegenreformation in folgenden Dörfern durchgeführt:

1. Ems,
2. Kirdorf,
3. Singhofen,
4. Tiefenbach (Ober- und Unter-),
5. Werla (wohl: Werlau).

In Ems und Werla hatten die Castorherren von Coblenz, in den übrigen der Abt von Arnstein die Collatur; die Gegenreformation wurde dadurch erleichtert, dass die Dörfer ausser Hessen noch drei Herren hatten.

18. Bisthum Hildesheim. Durch den für Braunschweig ungünstigen, für Kurköln günstigen Ausgang des langjährigen Processes kam das ganze Bisthum wieder in katholische Hände; Friedrich Ulrich, Herzog von Braunschweig protestirte vergeblich am 1. Januar 1630 gegen die Besitznahme. Im Einzelnen wurden restituirt:

1. Das Benedictiner-Nonnenkloster Braushausen; von den Commissären in Verwaltung genommen.

2. Das Cistercienser-Nonnenkloster Dörnburg (wohl Derneburg bei Hildesheim); ebenfalls in Verwaltung genommen.

3. Das Augustiner-Chorherrenstift Draubisch; den Augustinern zugewiesen.

4. Das Cistercienser-Nonnenkloster Escherde; in Verwaltung genommen.

5. Das Benedictiner-Nonnenkloster Frankenberg in Goslar; wurde restituirt.

6. Das Kloster der Magdaleniterinnen in Frankenburg; wurde restituirt.

7. Das Franciscaner-Barfüsserkloster St. Johann in Goslar; wurde restituirt.

8. Das Augustiner-Nonnenkloster in Heiningen; wurde den Jesuiten zugewiesen.

9. Das Benedictiner-Nonnenkloster Lamspringe (Tauspring?); restituirt.

10. Das Carmeliterkloster Marienau; wurde restituirt.

11. Das Cistercienser-Nonnenkloster Marienrode; in Verwaltung genommen.

12. Das Benedictiner-Nonnenkloster Oelhof bei Goslar; in Verwaltung genommen.

13. Das Augustinerkloster Reiffenberg; in Verwaltung genommen.

14. Das Augustiner-Nonnenkloster Stadeburg (Steterburg bei Braunschweig?); in Verwaltung genommen.

15. Das Augustiner-Nonnenkloster Vorstadt bei Hildesheim; den Jesuiten zugewiesen.

16. Das Augustinerkloster Wittenburg; in Verwaltung genommen.

17. Das Cistercienser-Nonnenkloster Woltingerode; 2000 Gulden Einkünfte; war für die Jesuiten bestimmt.

19. Grafschaft Hohenlohe. Zurückverlangt wurden:

1. Das Stift Oehringen mit Pfarre und Spital und nicht weniger als 47 Klosterpfarren. Protestantisch war das Stift angeblich schon 1544 geworden; die Vorladung behufs Restitution erfolgte am 20. September 1629. Am 20. März 1630 versuchen dann die Commissäre sich thatsächlich in den Besitz des Stiftes zu setzen, finden aber die Thore gesperrt und die Brücken aufgezogen, so dass sie unverrichteter Sache wieder abziehen müssen.

2. Das Kloster Schäftersheim mit der Pfarre und Frühmesse ebenda. Das Kloster war von den Bauern zerstört und seitdem nicht wieder aufgebaut worden; 1541 gelangte es in evangelischen Besitz. Schon 1589 wurde wegen Rückerstattung Klage beim Kammergericht erhoben; die Vorladung durch die Restitutionscommissäre erfolgt gleichzeitig mit der wegen Oehringen. Am 16. März 1630 wird das Kloster thatsächlich restituirt.

20. Herzogthum Holstein. Nach Caraffa wurde der Herzog 1628 aufgefordert, das Karthäuserkloster Arsenweck (vielleicht: Ahrensböck bei Lübeck?) zu restituiren.

21. Grafschaft Isenburg. Der Graf soll nach Caraffa 1628 den Prämonstratensern ein Kloster St. Sebald und Moriz zurückgeben.

22. Grafschaft Lippe.

1. Das Kloster Blomberg, angeblich 1538 protestantisch geworden, wird von den Jesuiten beansprucht: zu dem Kloster gehörte auch das Dorf Schieder.

2. Die Pfründe bei den Externsteinen wird von dem Abt des Abdinghofes in Paderborn begehrt.

3. Das Kloster Falkenhagen, welches nur zur Hälfte zu Lippe, zur anderen Hälfte zu Paderborn gehörte. Die Lippe'sche Hälfte war angeblich schon 1538, das Ganze aber erst 1596 durch Vertrag mit Paderborn, unter Widerspruch der das Kloster bewohnenden ‚Kreuzbrüder', reformirt worden. Der Befehl zur Aufnahme von Jesuiten erging schon am 11. Februar 1626. der wirkliche Einzug derselben fand jedoch erst am 14. September statt. Die Jesuiten begannen sogleich die Unterthanen zu reformiren, wurden aber am 6. Februar 1629 durch einen bewaffneten Ueberfall von Lippe her in ihrer Thätigkeit gestört; am 30. September 1630 entschied jedoch ein kaiserliches Urtheil zu Gunsten der Jesuiten.

4. Das Nonnenkloster Kappel, angeblich ebenfalls 1538 reformirt; ob es restituirt wurde, ist ungewiss.

5. Das Augustiner-Nonnenkloster Lippstadt; dasselbe war gemeinsamer Besitz der Grafen von Lippe mit dem Hause Jülich, Cleve und Berg. Restitution ungewiss.

6. Das Lehensgut Schwalenberg; Lehensherr war für drei Viertel der Abt von Corvey und für ein Viertel das Stift Paderborn. Auf Grund dessen sollte die Gegenreformation erfolgen; Lippe behauptete jedoch, durch einen Vertrag volle Landesherrlichkeit erlangt zu haben.

Im Ganzen waren in Lippe 12 Pfarrkirchen mit Gegenreformation bedroht.

23. Grafschaft Loewenstein-Wertheim und Erbach.

1. Das Cistercienserkloster Grumbach, 1545 eingezogen, wird schon sehr früh restituirt.

2. Das Karthäuserkloster Grunau, in welchem zur Zeit des Religionsfriedens angeblich nur zwei stumme und blinde Personen waren, wird von Würzburg zu Gunsten der Karthäuser restituirt (vor dem 10. März 1631).

3. Das Kloster Höchst in der Herrschaft Breuberg (Grafschaft Erbach); dasselbe war angeblich vor dem Passauer Vertrage reformirt, hatte aber noch 1562 eine allerdings evangelische Aebtissin. Der Abt von Fulda versuchte dieselbe abzusetzen und führte überhaupt wegen des Klosters mit dem Grafen Process. Am 14. September 1628 ergeht der kaiserliche Befehl zur Restitution, am 9. Februar 1631 ist dieselbe bereits vollzogen.

4. Kloster und Dorf Holzkirchen wird von dem Bischofe von Würzburg beansprucht.

5. Die Grafschaft Virnemburg (wohl gleich: Virneburg), welche kurtrierisches Lehen war, wird reformirt und dem Grafen nicht einmal ein Hofprediger gelassen.

Ausserdem findet die Gegenreformation in folgenden zum Kloster Grumbach gehörigen Dörfern Eingang:

1. Dörlesberg,
2. Nassig,
3. Reicholdsheim.

Die Pfarre in Werkheim (vielleicht gleich: Wertheim?) wurde gleichfalls vom Bischofe von Würzburg reformirt.

24. Bisthum Lübeck. Um den 2. Juni 1630 wird dem Stift durch den päpstlichen Nuntius ein Frankfurter Decan als Canonicus aufgezwungen; die Furcht, welche dieses Wiederaufleben der päpstlichen Gerichtsbarkeit unter den Domherren verursachte, wollte der Herzog von Holstein benützen, um Lübeck zu einem holsteinischen Landstand zu machen.

25. Erzbisthum Magdeburg. Die Restitution des Erzbisthums erfolgte am 10. Juli 1630, indem die evangelischen

Domherren, da sie sich weigerten, katholisch zu werden, abgesetzt, der Rath und die Bürgerschaft von Magdeburg aber, ferner die Ritterschaft des Saalkreises, dann des Jerichow'schen, Jüterbogk'schen und Wolmirstedter Kreises gezwungen wurden, dem Erzherzog Leopold Wilhelm als dem neuen Erzbischofe zu huldigen. Gleichzeitig erfolgte die Restitution der Domkirche. Ausserdem waren im Erzstift zu restituiren:

1. das Kloster Althaldensleben, von Tilly schon vor Erlassung des Restitutionsedictes reformirt,
2. ein ungenanntes Kloster in Halle, das zur Aufnahme der Jesuiten bestimmt war,
3. das Kloster Hillersleben,
4. Kloster-Bergen,
5. das Kloster in Wolmirstedt.

Mit Restitution bedroht waren auch vier Klöster, welche der Markgräfin Dorothea von Brandenburg, Gemahlin des Markgrafen Christian Wilhelm, postulirten Erzbischofs von Magdeburg, zum Unterhalte angewiesen waren; sie hiessen:

1. Dahme,
2. Emden,
3. Jüterbogk,
4. Zinna.

Von Waldstein wurde die besorgte Markgräfin in ritterlicher Weise wegen der drohenden Gefahr beruhigt und eine Zeit lang auch geschützt; gegen den April 1630 wurden jedoch die Ansprüche der Orden immer dringender.

26. Bisthum Meissen. Dasselbe war 1542 protestantisirt worden und gehörte dem Kurfürsten von Sachsen; Tilly's Drohungen s. o.

27. Bisthum Merseburg. Verhältnisse wie bei Meissen.

28. Bisthum Minden. Die Versuche, Christian von Braunschweig aus dem Besitze des Stiftes zu verdrängen, sind im Texte erzählt. Ausserhalb der Stadt Minden waren im Besitze Christians zur Restitution ausersehen die Klöster:

1. Leuerden (auch Leunorden; Leiferde bei Wolfenbüttel? nach Majlath: Lannos); war für die Jesuiten bestimmt.

2. Quernum (Querum bei Braunschweig? bei Majlath: Turnum).

3. Oberkirchen (Majlath: Overkirchen).

4. Visbeck; dieses Kloster, ein Augustiner-Frauenstift, war im Mai 1630 vermuthlich schon restituirt und für die Jesuiten bestimmt.

5. Wieterstheim.

29. Grafschaft Nassau (vorzugsweise: Nassau-Saarbrücken).

1. Das Stift Arnual bei Saarbrücken, dessen Einkünfte für das Gymnasium in Saarbrücken verwendet wurden, war am 14. Februar 1631 noch nicht restituirt.

2. Das Kloster Bockenheim; dasselbe war angeblich schon 1545 von den katholischen Grafen der älteren Linie mit päpstlicher Bewilligung eingezogen worden, doch hatte man ‚aus Mitleid' die Mönche noch eine Zeit lang geduldet. Die jüngere evangelische Linie besass Bockenheim seit 1574. Am 14. Februar 1631 war das Kloster bereits in den Händen der Jesuiten.

3. Das in ein Spital verwandelte Kloster Clarenthal in der Herrschaft Wiesbaden; am 14. Februar 1631 bereits im Besitze des Kurfürsten von Mainz.

4. Auf dem nassauischen Lehensgut Diemeringen, welches confiscirt war, wird die Gegenreformation vorgenommen.

5. In den Dörfern Emmersheim und Enzheim bei Saarbrücken werden angeblich die Unterthanen gegen ihre evangelische Obrigkeit aufgewiegelt.

6. Die Vogtei Herbitzheim bei Saarbrücken wird von den Jesuiten in Bockenheim als Ersatz für die von Nassau unrechtmässig bezogenen Nutzungen des Klosters Bockenheim in Anspruch genommen und ihnen wirklich zugewiesen.

7. Das Nonnenkloster Neumünster bei Ottweiler. Die Nonnen desselben hatten angeblich wegen Verarmung die Verwaltung freiwillig dem Grafen von

Nassau übergeben und sich nur den Lebensunterhalt für sich ausbedungen; später war das Kloster abgebrannt. Am 14. Februar 1631 war es noch nicht restituirt.

8. Das Nonnenkloster Rosenthal im Amte Stauf; am 14. Februar 1631 glaubten die Grafen zu wissen, dass es dem Deutschen Orden zugewiesen sei.

9. Die Grafschaft Saarweiden wird 1629 von dem Bischof von Metz kraft eines Kammergerichtsurtheils in Besitz genommen und katholisch gemacht.

10. Das Augustinerkloster in Siegen, Witwensitz der Gräfin von Nassau, wird derselben von ihrem katholischen Stiefsohne Johann dem Jüngeren entrissen.

11. Das Kloster Thron, von welchem die halben Einkünfte dem Grafen Ludwig Heinrich von Nassau gehörten, wird von Kurtrier restituirt am 12. Juni 1629.

12. Das nassauische Lehensgut Vinsteringen (Finsteringen) war mit Confiscation und Gegenreformation bedroht.

13. Das evangelische Frauenstift in Walsdorf, früher Nonnenkloster, ist am 14. Februar 1631 bereits von Kurmainz restituirt.

14. Das Amt Warheim, welches Nassau gemeinsam mit Kurtrier besass, wird von Kurtrier an sich gezogen am 30. April 1629 und katholisirt.

30. Bisthum Naumburg. War seit 1542 in kursächsischem Besitz wie Meissen und Merseburg (s. d.).

31. Grafschaft Oettingen.

1. Der Pfarrer in Aufhausen wird vertrieben: Ende 1630 ist bereits ein katholischer Pfarrer daselbst eingesetzt.

2. Der evangelische Pfarrer in Bechenzimmern ist 1630 von dem Deutschen Orden bedroht.

3. Das Kloster Christgarten; war schon frühzeitig restituirt.

4. Die Pfarre in Ehringen, Filiale von Kirchheim: vom Deutschen Orden bedroht.

5. Die Kirche in Erdlingen; nach Caraffa erging der Befehl zur Restitution schon Ende 1628.

6. Der Pfarrer in Ebermergen wird vom Deutschen Orden vertrieben.

7. Die Pfarre in Kessel; 1630 bereits restituirt.

8. Die Pfarre in Kirchheim, zum Kloster Kirchheim gehörig; war 1630 noch nicht eingezogen.

9. Der Pfarrer in Möttingen wird vom Deutschen Orden vertrieben.

10. Das Kloster in Mönchsroth wurde gleich nach dem Siege bei Lutter am B. in Anspruch genommen und war 1630 bereits restituirt.

11. Der Pfarrer an der Schlosskirche zu Oettingen wird vom Deutschen Orden vertrieben.

12. Der Prediger in Pfäfflingen, welches zu Zimmern gehörte, wird um 1630 vom Deutschen Orden vertrieben.

13. Bezüglich der Pfarre in Schopfloch, wo das katholische Dinkelspühl das Patronat hatte, war schon 1623 ein Process zu Gunsten der Katholiken entschieden worden; 1630 war sie jedoch, wie es scheint, noch nicht restituirt.

14. Die Pfarre in Seegringen, zum Kloster Roth gehörig, war 1630, wie es scheint, noch nicht restituirt.

15. Der Pfarrer in Unterringingen wird vom Deutschen Orden vertrieben.

16. Die zum Kloster Roth gehörige Pfarre Walxheim; 1630, wie es scheint, noch nicht restituirt.

17. Das Kloster Zimmern sollte der Graf laut Befehl vom 15. April 1627 dem Abte von Kaisersheim herausgeben.

32. Bisthum Osnabrück. Bischof Franz Wilhelm katholisirte ausser der Stadt Osnabrück selbst:

1. die Pfarre in Fürstenau,

2. das Collegiatstift Quakenbrück; in dem letzteren wurden von zwölf Pfründen nur drei belassen.

33. Grafschaft Pappenheim. Mit Restitution bedroht war 1629 das Augustinerkloster in Pappenheim; doch scheint die wirkliche Einziehung mit Rücksicht auf Kursachsen, dessen Lehen Pappenheim war, unterblieben zu sein.

34. Pfalz-Veldenz. In der Grafschaft Veldenz wurde die Gegenreformation durch den Kurfürsten von Trier in gewaltsamster Weise durchgeführt.

35. Grafschaft Pfalz-Zweibrücken. Das Kloster Hornbach, in welchem noch 1556 ein Abt gewesen sein soll, war am 22. Januar 1631 bereits restituirt. Die Unterthanen des Klosters wurden zur Bekehrung gezwungen; Zweibrücken klagt insbesondere:

1. über die Entlassung des Keller's in Bodramstein,

2. über die erzwungene Huldigung der Unterthanen zu Weidenthal,

3. über die Verjagung des evangelischen Pfarrers in Wilgartswiesen, wo Hornbach die Collatur hatte.

36. Damenstift Quedlinburg. Aebtissin desselben war 1629 die Herzogin Dorothea Sophia von Sachsen; Lamormain schlug vor, statt derselben das Töchterlein des Grafen Wolfgang von Mansfeld zur Aebtissin zu machen, vorausgesetzt, dass sie das ihm versprochene Gernrode nicht bekam. Bis zum 28. Juli 1629 war indess Quedlinburg noch nicht restituirt.

37. Bisthum Ratzeburg. Dasselbe war 1554 protestantisch geworden und hatte 1629 August den Aelteren, Herzog von Braunschweig-Lüneburg, als postulirten Bischof. Letzterer wurde abgesetzt und ihm ein Jahresgehalt zugewiesen; Waldstein soll gerathen haben, das Bisthum dem bekannten brandenburgischen Minister Schwarzenberg zu verleihen. Bis zum 27. Juli 1629 schwebten jedoch noch die Verhandlungen zwischen August dem Aelteren und dem Kaiser.

38. Herzogthum Sachsen-Weimar. Durch die Restitution von Hersfeld wurde auch Johann Ernst von Sachsen-Weimar mit betroffen; es war nämlich bedroht:

1. das Amt Crainburg, durch Verträge vom Jahre 1588 und 1589 in sächsischem Pfandbesitz,

2. das Dorf Breitenbach, welches Johann Ernst gemeinsam mit Hersfeld besass; in Letzterem wurde wirklich der katholische Gottesdienst eingeführt.

39. Grafschaft Schaumburg.

1. Das Kloster Mollenbeck; wird von dem Dechant der Collegiatkirche in Minden als Propst von Oberkirchen restituirt.

2. Das Augustiner-Nonnenkloster Oberkirchen; restituirt von demselben.

3. Das in eine evangelische Universität verwandelte Nonnenkloster in Rinteln wird von ‚englischen Mönchen' in Besitz genommen, welche auch den theologischen und philosophischen Unterricht an der Universität an sich reissen.

40. Grafschaft Schwarzburg. Graf Karl Günther von Schwarzburg beklagte sich in höchst umfangreichen Beschwerdeschriften über den Verlust gewisser zu den restituirten Klöstern Walkenried und Ilefeld (s. Braunschweig 29 und 14) gehörigen Zinsen, welche theils ihm, theils der Gräfin-Witwe von Schwarzburg gehörten.

41. Grafschaft Seinsheim.

1. Das Dorf Buchbrunn, welches der Graf in Gemeinschaft mit dem Fuchs zu Dornheim und dem Kloster Kitzingen besass, war mit Gegenreformation bedroht.

2. Der evangelische Pfarrer zu Krassolsheim wird von dem Bischofe von Würzburg vertrieben; das Dorf scheint übrigens dem Grafen von Seinsheim nicht gehört zu haben, obwohl er wegen der Vertreibung Klage führt.

3. Den Unterthanen in Herbolzheim, welches die Grafschaft in Gemeinschaft mit Würzburg und Anderen besass, wurde vom Bischofe aufgetragen, binnen drei Monaten katholisch zu werden oder auszuwandern.

4. Ingolstadt; Verhältnisse wie beim Vorausgehenden.

5. Krautostheim; wie beim Vorigen.

6. Der Pfarrer in Nordheim, wo der Graf von Seinsheim seine Andacht verrichtete, wird ausgewiesen.

42. Grafschaft Stolberg.

1. Das Nonnenkloster Drübeck, dessen Bewohnerinnen angeblich schon zur Zeit des Bauernkrieges (1525) die evangelische Lehre angenommen hatten, wird von vier Aebten, welche in Begleitung von Soldaten erschienen, gezwungen, zum Katholicismus zurückzukehren (17. Juli 1629).

2. Im Kloster Ilsenburg wird ebenfalls am 19. Juli 1629 die gewaltsame Besitznahme versucht, wobei die Aebte der Berufung auf das Restitutionsedict die Behauptung entgegenstellten: ihre Commission sei noch neuer als das Restitutionsedict. Unter Scherzreden ziehen sie ab, kehren aber am 21. Juli zurück und restituiren nun das Kloster wirklich.

43. Bisthum Strassburg. Am 13. April 1627 ergeht ein neues Mandat gegen die evangelischen Domherren im sogenannten Bruderhof, welche nach dem Hagenauer Vertrag 1604 bisher geduldet worden waren.

44. Grafschaft Teklenburg (unter Bentheim'scher Vormundschaft).

1. Im Nonnenkloster Leeden waren die Nonnen schon 1539 von ihrem Klostergelübde entbunden, aber lebenslänglich in Verpflegung geblieben; als evangelisches Frauenstift bestand das Kloster auch weiterhin. Restituirt wurde es am 23. März 1630.

2. Das Kreuzbrüderkloster Osterberg, dessen Restitution schon 1623 einmal angeordnet war, wird gleichfalls am 23. März 1630 wirklich eingezogen.

45. Bisthum Verden. Ueber die Restitution des Stiftes selbst siehe den Text; im Einzelnen wurden restituirt:

1. die Kathedralkirche in Verden, in der aber 1630 der katholische Gottesdienst noch nicht eingeführt war;

2. die Collegiatkirche St. Andreas ebenda, welche den Jesuiten übergeben werden sollte.

Ausserdem wurden in Verden auch Barfüsser eingeführt; den Lutherischen blieben vorläufig noch zwei Kirchen eingeräumt.

46. Grafschaft Waldeck.

1. Das Benedictinerkloster Flechtdorf, 1529 protestantisirt, war am 21. October 1630 noch nicht restituirt.

2. Das Kreuzherrenkloster Hönscheid (Hohenscheid?), 1527 protestantisch geworden; 1529 waren dann die Katholiken zwar durch Vertrag von Neuem zugelassen, aber bald darauf nochmals vertrieben worden. Restituirt wurde das Kloster am 2. September 1630.

3. Das Barfüsserkloster Korbach, protestantisirt seit 1541, doch so, dass auch nachher Mönche im Kloster verblieben; war am 21. October 1630 noch nicht restituirt.

4. Das in ein Spital verwandelte Nonnenkloster in Netze, protestantisch seit 1529; war am 21. October 1630 noch nicht restituirt.

5. Das Nonnenkloster Schaaken, seit 1535 in evangelischen Händen; der Abt von Corvey, welcher schon 1565 deswegen geklagt hatte, beanspruchte die Mitregierung über dasselbe.

6. Das Nonnenkloster Ober-Werba, seit 1529 evangelisch; doch heiratete die letzte Nonne erst 1542; wie das Vorige vom Abt von Corvey beansprucht.

47. Herzogthum Würtemberg.

1. Das Amt Abstätt, ursprünglich dem verurtheilten Grafen von Löwenstein gehörig, aber von Würtemberg auf kaiserlichen Befehl für seine Kammer eingezogen, wird dem Herzog wieder entzogen.

2. Das Prämonstratenserkloster Adelberg, nach katholischer Angabe erst 1564 eingezogen und seitdem Gegenstand des Processes zwischen Würtemberg und dem Abte von Mönchsroth, wird schon am 26. November 1627 zurückgefordert und zwischen dem 15. Juli und 5. September 1630 wirklich restituirt. Kläger waren: die Bischöfe von Augsburg und Constanz und die Aebte von Kaisersheim und Mönchsroth; der letztgenannte Abt erhielt schliesslich gegen Vorstreckung

einer Geldsumme das Kloster zugesprochen. Die Unterthanen bekehrten sich nach vollzogener Restitution, angeblich freiwillig, zum Katholicismus.

3. Das Kloster Aichhausen (? nach Londorp; bei Khevenhiller: Atzenhausen; vielleicht ist beides Lesefehler statt: Anhausen, siehe: Brenz-Anhausen).

4. Das Benedictinerkloster Alpirsbach, 1543 reformirt, von den Restitutionscommissären am 7. Januar 1630 beansprucht, ist am 21. August 1631 bereits restituirt.

5. Das Cistercienserkloster Bebenhausen wird zurückgefordert am 3. Juli 1627, restituirt wahrscheinlich am 19. September 1630; am 26. Januar 1631 war es jedenfalls schon in katholischen Händen.

6. Das Benedictinerkloster Blaubeuren, von den Commissären am 7. Januar 1630 beansprucht, ist am 21. August 1631 bereits eingezogen.

7. Die Collegiatkirche (oder Propstei?) Böcking; am 19. September 1630 fordern die Commissäre ihre Herausgabe.

8. Das Benedictinerkloster Brenz-Anhausen (Caraffa: Brengenhausen), wahrscheinlich 1535 reformirt, nach 1548 in Folge des Interims eine Zeit lang katholisch, wird kurz vor dem 2. September 1630 wirklich restituirt.

9. Im Flecken Buchenberg, Amt Hornberg, begann die Aebtissin von Rothmünster zu reformiren.

10. Die Propstei Denkendorf, seit 1560 protestantisch, wird kurz vor dem 5. September 1630 restituirt.

11. Die Kirche in Freundau wird von den Commissären am 19. September 1630 zurückgefordert.

12. Das Dominicaner-Nonnenkloster Gnadenzell bei Offenhausen wird am 19. September 1630 von den Commissären zurückgefordert und ist am 21. August 1631 bereits restituirt.

13. Das Kloster St. Georg bei Hornberg, über welches ein Process beim Kammergericht schwebte, wird durch Urtheil dieses Gerichtes vom 11. März 1630

den Klägern zugesprochen; Würtemberg wendet aber dagegen das Rechtsmittel der Revision an. Ein Versuch, mit 150 Pferden die Oeffnung des Klosters zu erzwingen (17. August 1629) schlägt fehl; am 5. September 1630 ist es jedoch bereits restituirt.

14. Die Kirche in Göppingen wird von den Commissären am 19. September 1630 zurückgefordert.

15. Das Dorf Gross-Gartach, in welchem der Herzog 1629 mit Gewalt einen evangelischen Priester hatte einsetzen lassen, wird von dem Stifte Bruchsal beansprucht.

16. Das Kloster Heilbronn (wird nur von Khevenhiller genannt und vielleicht irrthümlich für Maulbronn oder Königsbronn).

17. Das Kloster Herbrechtingen (Caraffa: Herbertitz), um 1536 reformirt, war von 1548 bis nach 1553 in Folge des Interims katholisch. Die kaiserliche Aufforderung zur Restitution erfolgt am 15. Juli, die wirkliche Restitution vor dem 2. September 1630.

18. Das Cistercienserkloster Herrenalb, 1534 reformirt, von den Commissären am 7. Januar 1630 zurückgefordert, ist am 21. August 1631 bereits wieder katholisch.

19. Die Kirche in Herrenberg wird am 19. September 1630 von den Commissären zurückgefordert.

20. Das Benedictinerkloster Hirsau, von den Commissären am 7. Januar 1630 zurückgefordert, ist am 21. August 1631 bereits restituirt.

21. Das Kloster Hohenhausen (nur von Londorp genannt und wahrscheinlich irrthümlich statt: Bebenhausen).

22. Das Nonnenkloster Kirchheim unter Teck (an einer anderen Stelle: ‚Kirchen an der Ecken‘ genannt), von den Commissären am 19. September 1630 zurückgefordert, ist am 21. August 1631 bereits eingezogen.

23. Das Cistercienserkloster Königsbronn (Caraffa nennt es irrthümlich: Königslautern) wird schon am

3. Juli 1627 zurückverlangt und ist am 26. Januar 1631 bereits restituirt.

24. Die Güter der Herren von Liebenstein, welche würtembergisches Lehen waren, verfallen der Confiscation und Gegenreformation.

25. Das Kloster Lichtenstern wird von den Restitutionscommissären am 19. September 1630 zurückgefordert.

26. Das Kloster Lorch, 1535 reformirt, aber von 1548 bis 1563 in Folge des Interims katholisch, ist, nachdem der erste Angriff am 11. Juni 1630 abgeschlagen worden, am 5. September desselben Jahres bereits restituirt und zwar wurde es gegen eine Geldsumme dem Abt von St. Blasius übergeben. Die Unterthanen werden zur Huldigung und Annahme des Katholicismus gezwungen.

27. Das Cistercienserkloster Maulbronn wurde schon am 3. Juli 1627 zurückgefordert, am 14. September 1630 mit einer Compagnie Kürassiere und tausend Musketieren in Besitz genommen; es wurde hierauf gegen Zahlung einer Geldsumme dem Prälaten von Lützel übergeben.

28. Die Kirche in Möckmühl wird von den Restitutionscommissären am 19. September 1630 zurückgefordert.

29. Das Benedictinerkloster Murrhardt, von den Commissären am 7. Januar 1630 in Anspruch genommen, ist am 21. August 1631 bereits restituirt.

30. Die Neipperg'schen Güter, welche würtembergische Lehen waren, sind mit Gegenreformation bedroht.

31. Das Dorf Neuhausen, dem Gotteshause Zwiefalten gehörig, von den Commissären am 7. Januar 1630 zurückgefordert, ist am 21. August 1631 bereits eingezogen.

32. Das Fräuleinstift Oberstenfeld wird von den Restitutionscommissären am 19. September 1630 beansprucht.

33. Das Dorf Oedenwaldstetten, wie Neubausen dem Stifte Zwiefalten gehörig, wird ebenfalls vor dem 21. August 1631 restituirt.

34. Das Clarissinenkloster in Pfullingen, 1534 reformirt, wird von den Commissären am 7. Januar 1630 zurückgefordert und um den 18. September desselben Jahres durch zwei Franciscaner für die Aebtissin von Seflingen (?) in Besitz genommen.

35. Das Kloster Reichenbach an der Murg, welches 1593 an Würtemberg kam, aus welchem aber erst 1603 die letzten Mönche vertrieben worden waren, wird im Mai 1630 von dem Abte zu Wiblingen beansprucht.

36. Die Kirche in Reichertshofen wird am 19. September 1630 von den Restitutionscommissären zurückgefordert.

37. Das Kloster Reuthin bei Wildberg, ebenfalls am 19. September 1630 zurückgefordert, ist am 21. August 1631 bereits restituirt.

38. Die Kirche in Sondelfingen wird ebenfalls am 19. September 1630 beansprucht, desgleichen auch:

39. das Kloster zum Einsiedl in Schönbuch und

40. das Kloster Steinheim an der Murr; letzteres war am 21. August 1631 bereits restituirt.

41. Die Collegiatkirche (oder Propstei ?) in Stuttgart wird gleichzeitig mit den vorhergehenden beansprucht, ebenso auch:

42. die Collegiatkirche in Tübingen,

43. die Kirche in Urach und

44. das Kloster in Weiler bei Esslingen; letzteres war ebenfalls am 21. August 1631 bereits restituirt.

Anhang: Ausser den genannten wurden auch zwei Klöster zur Restitution vorgeschlagen, deren Lage nicht näher bezeichnet ist, die aber jedenfalls im niedersächsischen Kreise gesucht werden müssen, nämlich:

1. Das Benedictiner-Nonnenkloster Bracken (Bracke an der Aller oder Brack bei Holzminden ?), welches 3000

Thaler Einkünfte hatte und im Mai 1630 für die Jesuiten bestimmt wurde und

2. das Nonnenkloster Frauenberg mit 5500 Thalern Einkünften, gleichfalls im Mai 1630 für die Jesuiten bestimmt. Von letzterem wusste man in Wien selbst nicht, ob es dem Orden der Cistercienser oder einem andern Orden angehöre, dann ob es der Mainzer oder Hildesheimer Diöcese zuzurechnen sei.

Studien zum kleinen Lucidarius (‚Seifried Helbling').

Von

Josef Seemüller.

I. Reihenfolge der Gedichte.

An der Einheitlichkeit der vorliegenden Sammlung ist nicht zu zweifeln (vgl. Lambel, German. 17, 362). Von vorneherein müssen alle jene Gedichte als echt gelten, in denen die Figur des Knechtes irgendwie erscheint, also I, II, III, IX, in welchen er direct in den Dialog eingeführt ist; IV, VIII, XV, X, in welchen indirect auf ihn Bezug genommen wird. Die erübrigenden Gedichte V, VI, VII, XI, XII, XIII, XIV aber erweisen sich als Werk desselben Verfassers, theils durch die Identität des Styles und Verses, theils durch sachliche, inhaltliche Beziehungen auf die früher ausgeschiedenen, eo ipso echten. So weist VII durch die sprâche ze Trebensê 151 auf IV zurück, XIV berührt sich im Inhalt vielfach mit I u. A., XIII mit XV; XI und XII schliessen sich unmittelbar an IX, X. Bei V und VI sind Analogien des Inhalts zwar nicht zu verwenden, doch tritt hier die Identität in Sprache und Styl beweisend ein. Verschiedenheiten der Gesinnung aber, die ohne Widerrede in den Gedichten zu bemerken sind, erklären sich aus der verschiedenen Abfassungszeit.

Karajan (Anm. zur Ausgabe Haupt's Zeitschr. IV, auch in Sonderabdruck erschienen Leipzig, Weidmann, 1844) und, ihn ergänzend, E. Martin (Haupt's Zeitschr. XIII, S. 464 ff.) haben das Hauptsächliche zur Chronologie der Gedichte beigebracht. Doch sind einige Berichtigungen und Erweiterungen möglich und nothwendig.

Gedicht I sucht den ‚rechten Oesterreicher' im Heere des Herzogs; findet dort aber unter Anderen Leute, welche mitten im Feldzuge den Herzog bitten, sie heimziehen zu lassen, weil der

Acker ungepflügt liegt und die Ernte bevorsteht (I, 826 ff.). Damit stimmt eine Episode überein, die Ottokar aus dem Kriege Albrechts gegen Yban von Güssing 1289 erzählt (S. 275 a): ,Die Herren begannen dem Herzog manchen Vortheil aufzuzählen, der ihnen entgehe, wenn sie nicht zu rechter Zeit zu ihrem Gesinde heimkämen; welchen Schaden sie hätten, wenn sie nicht zur Weinlese daheim wären.' — Ferner: I, 556—837 entwirft in starken Zügen ein Bild der Erpressungen und Mordbrennereien, die der Hauptmann im eigenen Heere an seinen Landsleuten übt: auch diese Szenen können gut in jene Kriegszeit versetzt werden. Zur Zeit der Abfassung des ersten Gedichtes sind sie aber bereits als vergangen zu denken. Nun ist I der Einkleidung nach das erste der den eigentlichen ,Lucidarius' bildenden Büchlein und schon von diesem Gesichtspunkte aus vor II, das sicher zwischen 1292 und 1294 (Karajan a. a. O., S. 259) verfasst ist, zu setzen; innerhalb dieser Grenzen 1289 und 1292 werden wir uns am besten für 1291—1292 als Entstehungszeit des ersten Gedichtes entschliessen, weil in den Ereignissen des Ungarnkrieges von 1291 sich der nächste Anlass zur Auffrischung jener Reminiscenzen aus dem Feldzuge gegen Yban darbietet; XV weiss von der nachlässigen und eigennützigen Kriegführung der Lehensleute zu erzählen.

IV bezieht sich auf die Adelsverschwörung der Jahre 1295 und 1296 (vgl. Krones, Handbuch der Gesch. Oesterr. II, S. 16 f.) und fällt zwischen 1296 und 1298 (Karajan S. 243).

V ist vor 1292 verfasst: denn in diesem Jahre wird Abt Heinrich von Admont, über dessen Einfluss 54 ff. geklagt ist, seiner Würde als Landeshauptmann der Steiermark entsetzt; ferner vor 1289: denn die Fehde mit den Güssingern, welche nach Z. 67 ff. noch eine offene ist, gelangt 1289 durch die Eroberung ihres Hauptsitzes Güns November 1289 (Krones a. a. O., S. 7) zu einem Abschlusse. Weiter führt Z. 67: Graf Yban von Güssing hat Albero von Buchheim gefangen genommen, 1286 (Karajan S. 270); wenn endlich Z. 6 Land Oesterreich dem König Rudolf klagt: *ich armez lant Ôsterrîch, ich man iuch des daz ir vier jâr ab mir nâmt die iuwern nar,* so wird man die vier Jahre vielleicht besser auf die Zeit von 1282—1286 beziehen, seit welcher das Land in gesetzlichem Besitze der königlichen Familie war, als auf die Jahre 1276—1281,

wie Karajan (S. 266) thut. Demnach fiele das Gedicht geradezu in das Jahr 1286.

Zur Zeit der Abfassung des sechsten Gedichtes lebt Rudolf noch (Z. 37, vgl. Z. 8); Herzog Albrecht hat Z. 107 Hug von Taufers vertrieben: das geschah (vgl. Karajan S. 273, Martin S. 465) noch 1289 oder sogleich nachher. Das Gedicht fällt demnach zwischen 1289 und 1291. Es fordert die Lehensleute des Herzogs auf, mit bestimmter Truppenzahl dem Heerbann Folge zu leisten. Welche kriegerische Unternehmung ist gemeint? Friess (Geschichte der Herren von Kuenring S. 107) denkt an den Zug gegen Yban 1289. Dagegen spricht VI, 152 f.:

wirt sant Margrêten verlorn
und Mertinsdorf, sô gêt iu abe
ein teil der ungrischen habe.

Sanct Margreten und Martinsdorf verloren die Güssinger eben im Jahre 1289 (vgl. Ottokar S. 273 b f.; auch Lichnowsky, Gesch. d. Hauses Habsburg I, S. 367); in unserem Gedichte erscheint es in österreichischem Besitz, und wird nun der Verlust jener Orte befürchtet, so kann in dem Feldzug, zu dem der Dichter die Herren auffordert, nur der von 1291 gemeint sein, gegen Andreas, auf dessen Seite Yban stand. Das Gedicht ist demnach im Frühjahr 1291 verfasst.

VII wird von Karajan ohne nähere Zeitbestimmung gelassen, von Martin (S. 465) in die Zeit des vorhergehenden gesetzt, ‚da die allegorische Einkleidung nicht dieselbe Kunst zeigt wie die späteren Gedichte‘. Ich kann diesem Grunde, der an und für sich nicht entscheidend sein darf, nicht beistimmen: Allegorie überhaupt verwendet der Dichter auch in II und IV, und zwar in ähnlicher Weise. Vor allem Andern aber ist hervorzuheben, dass VII selbst höchst wahrscheinlich ein bestimmtes Zeitindicium enthält: *Untriu Lüge Haz und Nît,* welche das gegnerische Heer in den Kampf führen wollen, versammeln sich zu Trebensê, der Dichter fügt Z. 152 f. hinzu:

ist dâ iht gesprâchet ê,
vil nütze wâren sie dâ bî

sie — d. h. jene Laster: *Untriu Lüge* u. s. w. Von jener Versammlung unzufriedener Stände zu Triebensee handelt das vierte Gedicht. Bedenkt man die Gesinnung, in welcher der Dichter

jene Unruhen des Adels darstellte, die Bedeutung, welche er jener Versammlung beilegte, so kann die Stelle nur so erklärt werden, dass sie auf jene vergangenen Ereignisse anspielt. Dann wird auch deutlich, warum der Dichter seinen allegorischen Heerbann der Laster gerade in Triebensee geplant werden lässt, und es ergibt sich, dass Gedicht VII nicht nur nach 1296 verfasst worden sein, sondern auch in innerer Beziehung zu IV stehen muss. Dieselben Ereignisse, welche zur gegenständlichen Satire des vierten Gedichtes veranlassten, gaben auch die Anregung zur Allegorie des siebenten. Zur Unterstützung der vermutheten Beziehung zwischen IV und VII führe ich noch folgende Uebereinstimmung in der Composition beider Gedichte an: IV, 124 ff. erfährt der Knecht die Pläne der vier Verschwörer, indem er unbemerkt sich ihnen nähert und sie belauscht:

ich wart des enein
daz ich an allen viercn krouch
in ein stûden, diu was rouch,
dâ innes mîn niht sâhen.
ich was in doch sô nâhen
daz ich hôrte ir ahten u. s. w.

Ganz ähnlich sieht VII, 30 ff. der Ritter auf einem Morgenspaziergang unter einer Linde zwei Jungfrauen:

den sleich ich alsô hinden
daz sie mîn niht sâhen,
und kom in dô sô nâhen
daz ich vernam ir maere.

Auch die wörtliche Aehnlichkeit im Ausdruck wird dem Leser auffallen.

Karajan bezog die Stelle VII, 709 ff., in welcher von einem unwürdigen, in der Hölle brennenden Abte die Rede ist, auf Heinrich von Admont. Wäre die Vermuthung richtig, so müsste man wohl annehmen, dass der Tod Heinrichs (1297) der Abfassung des Gedichtes vorangegangen sei, und gewänne dadurch einen neuen Anhaltspunkt für die Datirung. Zu Vieles aber spricht dagegen: der Inhalt jener Stelle selbst ist keineswegs derart, dass er gerade auf Abt Heinrich passte; die satirischen Bezüge des siebenten Gedichtes ferner gehören zur Art der ‚Satire auf alle Stände:‘ ebenso wenig als in der Bannung

der Lüge in einen Rosstäuscher (744), der Falschheit in einen ungerechten Richter (751), der Gier in einen Pfaffen (787), der Frechheit in einen alten Spielmann (853) ein concreter satirischer Bezug zu suchen ist, ebenso wenig enthalten die Details, durch welche jener unwürdige Abt geschildert ist, irgend etwas, das auf eine bestimmte Person hinwiese.

VIII setzen Karajan und Martin nach 1298: König Adolf von Nassau ist bereits todt (Z. 1221). Ich vermuthe, dass es 1299 abgefasst wurde: der König (Albrecht) ist ausser Landes, Ritter und Knecht scheinen seine Ankunft zu erwarten (Z. 832); wenn es ferner Z. 834 heisst:

daz sînem sun doch werde erkant,
den er uns ze vürsten gît,
waz tugent an dîm râte lît,

so weist das praes. *gît* geradezu auf 1299, seit wann Albrechts Erstgeborner Rudolf III. die Verwaltung des Lehensbesitzes führt. Die ganze zweite Hälfte des Gedichtes wird von der Fiction beherrscht, dass der Knecht seine Klagen vor der obersten Instanz des Reiches, dem Könige, vortragen wolle, der Ritter vertritt dessen Stelle: es ergibt sich demnach als wahrscheinlichster Anlass zur Abfassung von VIII der Wechsel in der Verwaltung Oesterreichs, die Erwartung, dass der neue König von der Krönung heimkehren und seinen Sohn Rudolf III. in den Besitz der Erblande einsetzen werde: angesichts dieser neuen Gestaltungen schien dem Dichter die Zeit zu einem neuen Appell gekommen und Eigenthümlichkeiten der Composition erklären sich ungezwungen aus ihnen.

Zur Datirung des Gedichtes XIV verhelfen die Z. 70 ff.: die Söhne des römischen Königs sind Fürsten des Landes. Karajan bezog sie fälschlich auf die Söhne Albrechts; ohne Zweifel ist Martin's Deutung auf Rudolf und Albrecht, die Söhne König Rudolfs, die allein richtige: daraus ergibt sich bestimmt die erste Hälfte 1283 als Abfassungszeit.

XV schildert unter Anderem den Ungarnkrieg von 1291 und den darauffolgenden Frieden; König Rudolf ist bereits todt: vor der zweiten Hälfte 1291 kann daher XV nicht verfasst sein. Karajan setzt es zwischen 1291 und 1292. Dagegen ist zu beachten, dass die Erzählung des Ungarnkrieges keineswegs von Anfang an als Hauptabsicht des Gedichtes zu er-

kennen ist: der Knappe beginnt vielmehr mit Klagen über den Verfall ritterlicher Gesinnung, über das bauern- und krämermässige Gebahren der Dienstmannen, besonders ihr völlig standeswidriges Verhalten zu den Rittern und Edelknechten. Als Beispiel, wohin all' dies führe, tritt dann die Erzählung des Krieges ein. Es ist demnach kein Anlass vorhanden, in dem Ungarnkriege selbst die unmittelbare zeitgemässe Anregung zu suchen und das Gedicht der Zeit nach in seine nächste Nähe zu rücken. Vielmehr: die Gedichte IV und XV sind insoferne analog, als sie einer Erzählung, die der Ritter von seinem nunmehr verabschiedeten Knechte gehört hatte, nacherzählt sind. Die Einleitungen zu beiden Gedichten sagen uns dies. Jene zu IV aber schliesst sich viel näher an I—III an, in denen der Knecht noch in Diensten des Ritters erscheint, als die zu XV; hier rechtfertigt der Verfasser weitläufiger seinen Entschluss, neuerdings von weltlichen Dingen zu reden, da seine Kraft zum Preise der Gottheit nicht ausreiche. Ich setze daher XV nach IV, also nach 1296; dadurch wird es auch dem achten Gedichte näher gerückt, in welchem das in XV berührte Thema von den Dienstmannen ausführlich behandelt wird.[1]

Nach den chronologischen Indicien ergibt sich also folgende Reihe der datirbaren Gedichte: XIV (1283), V (1286), VI (1291), I (1291—1292), II (1292—1294), III, IV (1296—1298), VII, XV, VIII (1299).

Die übrigen Stücke der Sammlung sind ohne bestimmtes Datum, doch ergibt sich ihre Einordnung von anderem Standpunkte aus.

Unter den fünfzehn Gedichten sind jene auszusondern, in welche die Figur des Knechtes in irgend einer Weise eingefügt ist: I—IV, XV, VIII, IX, X. Den Gedanken, die Satire in die Form eines Dialoges zwischen Ritter und Knecht einzukleiden, entnahm er der wohlbekannten und weitverbreiteten Gattung des lateinischen Lucidarius, der seinen Stoff in der Weise behandelt, dass der Jünger Fragen stellt, der Meister sie beantwortet. Diese Erfindung aber, welche in dem lateinischen Muster rein formeller Natur ist, hat in den Händen

[1] Ohne ausdrückliche Begründung, doch wohl aus ähnlichen Erwägungen hat Martin (S. 466) XV nach IV gesetzt.

unseres Verfassers dramatische, epische und subjectiv-individuelle Bedeutung gewonnen.

Der Knecht ist offenen Sinnes, scharfen Urtheils, keck im Fragen, schont weder Alt noch Jung, wird seinem Herrn daher oft unbequem; dadurch tritt er in Gegensatz zu diesem und ein Conflict entwickelt sich zwischen ihnen. In Folge dessen erhält ihr Dialog dramatische Lebendigkeit. Andererseits ist ihr Verhältniss kein stille stehendes, sondern es entwickelt sich und wird schliesslich abgebrochen: es ist an und für sich von Bedeutung und Gegenstand der Darstellung.

Der Dichter führt ferner durch diese Rahmenerfindung seine eigene Person in doppelter Weise in die Darstellung ein: den satirischen, an den weltlichen Händeln warm sich betheiligenden Zug seines Wesens repräsentirt die Figur des Knechtes; das beobachtende, ruhiger und vermittelnd beurtheilende, auf das geistliche Heil der eigenen Seele bedachte Element seiner Natur drückt die Person des Ritters aus. Indem er jenes gewissermassen von sich loslöst und die Hauptmasse der vorgebrachten Satire dem Widerpart in den Mund legt, stellt er den Ritter, unter dessen Figur scheinbar allein er sich verbirgt, als den objectiven Beobachter dar und verleiht dadurch seiner Satire äusserlich schärfer den Charakter der Objectivität.

Diesen fingirten Gegensatz verwendet er zu rein stylistischen Zwecken: der Ritter reizt den Knecht durch Widerrede zur Verschärfung der Satire oder zur Unterwerfung unter die Meinung des befehlenden Herrn; dadurch ist Gelegenheit geboten, die Gegenstände früherer directer Satire in gleichem Sinne, aber in ironischer Form vorzunehmen. Wenn der ästhetische Werth einer Rahmenerfindung darnach beurtheilt werden muss, ob ihr eigener Charakter zu dem, was sie einzurahmen bestimmt ist, passt, ob sie die Absicht des Hauptthemas zu fördern, zu entwickeln, zu verstärken geeignet ist, so verdient jene unseres Verfassers entschiedenes Lob (gegen Gervinus II, S. 375).

Die Gedichte, in denen der Knecht eine Rolle spielt, sind, wie oben gezeigt, zu sehr verschiedener Zeit entstanden. Es lässt sich nun deutlich erkennen, dass auch die Rahmenerfindung nicht das Ergebniss ursprünglich einheitlicher Conception ist,

sondern erst allmälig, in dem Masse, als neue Anlässe zur Satire sich jedesmal boten, individualisirt wurde. Das Gedicht I, in welchem der Knecht zum ersten Male eingeführt wird, steht dem Muster des lateinischen Lucidarius noch sehr nahe: der Knecht fragt, der Herr antwortet. Doch ist ein Hauptmerkmal der deutschen Rahmenerfindung hier bereits, in erster Conception, durchgeführt: die Hauptmasse des satirischen Stoffes wird vom Knechte vorgetragen und der Ritter spielt bereits hie und da die Rolle des ironisch Mässigenden. Aehnlich im zweiten Gedicht. III aber ist in erster Linie der Fortentwicklung des Verhältnisses zwischen Beiden gewidmet: hier nimmt der Ritter dem unbequemen Friedensstörer gegenüber entschieden Stellung, denn dessen scharfe Zunge verursache ihm viele Unannehmlichkeiten vor den Mächtigen, welche für die Unduldsamkeiten des Knechtes ihn verantwortlich machen. III enthält an satirischen Ausfällen kaum irgend etwas, das nicht schon in I, speciell in II behandelt worden wäre, überdies auch mit ausdrücklicher Beziehung auf die frühere Behandlung. Besonders letzteres legt die Vermuthung nahe, dass der Verfasser mit Gedicht III die Intention hegte, seine Rahmenerfindung lebendiger und individueller zu gestalten und zugleich die Anknüpfungspunkte zu ihrer weiteren Verwendung in später abzufassenden Satiren zu schaffen. Es ist nicht wahrscheinlich, dass der Dichter zur Zeit, als er I schrieb und zuerst den Dialog zwischen Ritter und Knecht wählte, diese Form des Lucidarius nicht zugleich auch für spätere Büchlein in Aussicht genommen hätte. Dagegen spricht wohl der Schluss von I, der das interessant gewordene Verhältniss von Beiden zu keinem Austrage bringt. Nachdem hierauf in II dieselbe Form unter ungefähr gleichen Voraussetzungen verwendet worden war, mochte der Verfasser einerseits fürchten, durch unveränderte Wiederholung der gleichen Einkleidung eintönig zu werden, andererseits hatte die Rahmenerfindung für ihn genug Interesse gewonnen, um in einem vorzüglich dazu bestimmten Gedichte die in ihr liegenden Keime zu entwickeln, ihr individuelle Färbung und lebendige Gestaltung zu geben. Das geschah in III. Indem ferner der Ritter hier entschieden seinen Knecht tadelt, straft, dieser darauf eingeht, die Gegenstände seines früheren Tadels nun lobend wiederholt — Alles in ironischer Weise — dann wieder ernsthaft die

Motive seiner Gesinnung entwickelt, so wird nunmehr das Verhältniss zwischen Beiden erst recht von Bedeutung für die ästhetische Wirkung der Satire.

Der in III angebahnte Dissens zwischen Beiden ist sogleich in IV und XV benutzt, um die bisherige Form beibehalten zu können, doch mit der Veränderung, dass nicht mehr die directe Form des Gespräches verwendet, sondern eine Unterredung, die Beide einst gehabt, erzählt wird: der Knecht ist inzwischen verabschiedet worden. Ueberdies versuchte der Verfasser die Szene in IV dadurch noch auszuschmücken, dass er in das Gespräch eine dritte Person, einen alten Ritter (der manche Attribute der ritterlichen Hauptperson trägt) einführte; ähnlichen Zweck hatten wohl auch in II die mithandelnden allegorischen Figuren: *Triu Wârheit Schame Zuht Mâze Bescheidenheit Êre.*

Aber der Knecht kann davon nicht ablassen, über die weltlichen Dinge nachzudenken und darüber mit seinem ehemaligen Herrn zu sprechen; er findet noch immer Wege, sich ihm zu nähern:

er hât sîne lâge
wâ er eine vinde mich;
zehant fürdert er sich
und kumt ze mir gegangen (VIII, 4 ff.).

Dabei beginnt er seine Reden immer schön und verständig (VIII, 8 f. und 18), so dass der Ritter ihm Gehör schenkt. In dieser Weise führt das achte Gedicht neuerdings die gewohnte Figur ein. Es lässt die Unterredung mit neuem Zwist und entschiedenerem Bruche schliessen, den der Aerger über das vordringliche unehrerbietige Wesen veranlasst, in das der Knecht zum Schlusse verfällt.

Bisher hat sich gezeigt, dass die aus der Chronologie erschlossene Reihenfolge der Lucidarius-Gedichte mit der epischen Entwicklung der Rahmenerdichtung vollkommen übereinstimmt und an ihr eine Stütze findet. Martin hat annehmen zu müssen geglaubt, dass zwischen XV und VIII eine Lücke der Ueberlieferung sich befinde, ein Gedicht ausgefallen sei, das die Wiederaufnahme des Knechtes enthielt, indem er zu Anfang VIII ja im alten Verhältniss zu dem Ritter erscheine. Diese Hypothese ist ganz unnöthig: die citirten Verse VIII, 4 ff. erlauben nicht nur, sondern fordern die vorgetragene Auffassung. Ebenso hätte Martin eine Lücke zwischen VIII und IX annehmen

müssen und mit mehr Anschein, denn IX, 1—31 ist gar nicht von einem Aufpassen des Knechtes, wann er den Herrn wieder allein finden und mit seinen Fragen überraschen könne, die Rede, sondern ohne weitere szenische Bemerkung ein neues Gespräch zwischen Beiden begonnen und beendigt. Dennoch passte er hier seine Auffassung getreu der Ueberlieferung an und erkannte zuerst richtig (gegen Karajan S. 243), dass IX und X unmittelbar an VIII sich schliesse. Nur bedarf seine kurze Begründung (S. 466) mehrfacher Ergänzungen.

Denn in den der Zeit nach nicht genau datirbaren Gedichten IX und X ist das Verhältniss zwischen Ritter und Knecht mit einem neuen individuellen Elemente bereichert: dem religiösen. Geistliche Gedanken hatte der Verfasser schon früher öfter ausgesprochen: in der Einleitung zu I, zu VII, II, 457 ff., 837 ff., III, 254, 639, 681, VII, 971, VIII, 110, u. s. In der Einleitung zu XV drückt sich deutlich aus, dass er den Preis der Gottheit für den würdigsten Gegenstand der Dichtung halte, dem er aber entsagen müsse, weil sein Geist zu schwach dazu sei: darum kehre er zur Darstellung der Weltdinge zurück. In IX aber tritt zum ersten Male die geistliche Gesinnung völlig hervor: das Alter bedrückt ihn und ruft ihm das Memento mori zu; aus der Erinnerung erzählt er, wie der Knecht ihm solche Gedanken ausreden wollte. Doch trifft er nochmals von ungefähr mit ihm zusammen, und es findet ihre letzte Unterredung statt; als der jüngere Mann die Todesgedanken des alten mit derbem Spotte abfertigt, da verabschiedet ihn dieser endgiltig. Das zehnte Gedicht, unmittelbar im Inhalte sich anschliessend, weist auf diese endgiltige Trennung zurück und entwickelt nochmals ihre Motive: wenn bei dem Dissens Beider, der in III begonnen war, die weltlichen Widerwärtigkeiten, die das unduldsame Wesen des Spötters ihm hervorrief, das Hauptmotiv waren, so sind es hier die geistlichen Todes- und Erlösungsgedanken des vorgerückten Alters.

Ich glaube dem Dichter keinen fremdartigen Gedanken zu unterlegen, wenn ich in IX und X eine neue Entwicklung und Vertiefung der Rahmenerfindung zu erkennen meine; ich deutete früher schon an, dass er durch die Zweiheit der sprechenden Personen seine Natur selbst gewissermassen theilt: das heftig angreifende, schonungslos und bitter tatelnde

Wesen stellt er in der Figur des Knechtes, den ruhigeren, mässigenden Sinn im Ritter dar. Es zeigt sich auch, dass die Bedeutung speciell dieser Figur in den späteren Gedichten immer mehr hervortritt. Zuletzt erweitert er diesen Gegensatz in religiöser Umdeutung: die dem weltlichen Interesse zugewendete Gesinnung eignet dem Knechte, die religiöse dem Ritter; der Dichter will mit jener endgiltig brechen. Dadurch erhält die Figur des Knechtes schliesslich völlig allegorische Bedeutung, die concrete Satire ist in IX und X ganz verschwunden, auch im Munde des Jüngeren, und es bleibt nur mehr jener Gegensatz. Um nun zu erkennen, wie er ihn in der gegenständlichen Szenerie zum Ausdruck gebracht hat, bedenke man Folgendes: Der Hauptheil des neunten Gedichtes (von Z. 32 ab) beginnt mit einer Schilderung, wie der Ritter, von zunehmender Körperschwäche gemahnt, traurigen Gedanken an den Tod sich hingibt. Er beklagt seine thörichte Jugend, durch deren Schuld ihm viele Gewohnheitssünden anhangen:

daz sî dem hôhen got gekleit,
daz ich mich niht erweren kan,
mir hanget alles noch an
ein vlec der alten kürsen mîn.
billîch solt ich lâzen sîn
die mînen jungen tücke.
ez waere mîn gelücke,
lieze ich tumpheit underwegen.

Aus aller bussfertigen Klage bricht die Empfindung durch, dass die Gesinnung seiner Jugend noch immer Macht über ihn habe. Er kann damit kaum anderes meinen, als jenes heftig vordringende satirische Wesen, das ihn auf die weltlichen Händel mehr achten liess als auf das Heil seiner Seele.

Mitten in diesen Gedanken trifft ihn die Ankunft des Knechtes; ohne dass ihm der Herr ausdrücklich irgendwie seine Sorgen mittheilte, beginnt jener sogleich Trostreden; aber der Alte, Sechzigjährige, findet wie früher nur wieder (Z. 65):

nû tuon ich gar ze trâge
daz ich ûf die wâge
niht guoter dinge pflige ze legen,
diu mînen sünden widerwegen,
der ich lange hân gepflegen.

Unter den erneuerten Trostgründen des Knechtes ist der hauptsächliche der (Z. 90):

dâ sult ir des wesen vrô
daz mîn got ie gedâht hât.
ich gib iu sin und wîsen rât,
der iu ze hôhen êren stât.

‚Aber ich kann dich in meinen Angelegenheiten nicht brauchen,‘ antwortet der Andere, und der Abschied erfolgt, beschleunigt durch besonders kecke Rede des Knechtes. Der Ritter athmet auf und will, da er vom Widersacher befreit ist, in guter Weise sein Alter hinfür verbringen (IX, 146). So bricht er auch in X, 56, den Leser anredend, mit seiner Vergangenheit, die ihm nichts Gutes brachte, und wendet seinen Sinn (78) auf das jenseitige Leben.

Wenn dem Ritter also mitten in der Empfindung, dass er trotz hohen Alters der Thorheiten der Jugend doch noch nicht los sei, die Gestalt des Knechtes erscheint, dieser den Todesgedanken des Herrn entgegenzuwirken und seinen eigenen Sinn ihm zu verleihen, in ihm zur Herrschaft zu bringen wünscht, wenn der Ritter dann erst, als er endgiltig sich vom Knechte getrennt, ein geistliches Leben führen zu können vermeint, so tritt die allegorische Bedeutung jener Figur wohl deutlich genug hervor. Die thörichte Gesinnung seiner Jugend ist für immer verabschiedet und der Weg zum geistlichen Leben offen.

Von hier aus zurückblickend, darf man die Art, wie der Knecht im achten Gedichte eingeführt wird (vgl. oben S. 575), so deuten, dass hier bereits die Auffassungsweise sichtbar sei, die in IX und X durchgedrungen ist: unvermuthet, den günstigen Augenblick erspähend stellt sich der Knecht ein und das alte Frage- und Antwortspiel nimmt seinen Verlauf: so auch gewinnt die alte Neigung des Dichters, strafend und tadelnd die Missverhältnisse des Landes und der Gesellschaft darzustellen, immer wieder die Oberhand. Daher beginnt das Gedicht bedeutungsvoll mit den Worten: *Gewonheit diu ist rîche.*[1] Nun wird auch die Einleitung zum fünfzehnten Gedicht erst ganz verständlich: denn das unerwartet eintretende Abwägen zwischen geistlicher und

[1] Auch von diesem Gesichtspunkte aus erledigt sich Martin's Hypothese einer Lücke zwischen XV und VIII.

weltlicher Schriftstellerei (vgl. oben S. 576) erklärt sich am besten durch die Annahme, dass die in IX und X vollständig sich äussernde Gesinnung, welche auch der Rahmenerfindung eine neue allegorische Bedeutung verlieh, bereits zur Zeit des fünfzehnten Gedichtes ihren Anfang nahm.

Durch das Vorgetragene erscheint mir der Zusammenhang im epischen Fortschritt der Rahmenerzählung genügend gerechtfertigt, Uebereinstimmung desselben mit den chronologischen Daten nachgewiesen und eine sichere Reihenfolge der Lucidarius-Gedichte erzielt. Vor Allem hat sich herausgestellt, dass der Dichter von Anfang an das Schema des lateinischen Lucidarius viel lebendiger und mit specifischem Kunstverstande auffasste, dass mit dem Fortschreiten seiner Dichtung die Rahmenerfindung sich ihm aus den ursprünglichen Keimen lebendiger und psychologisch feiner gestaltete, so dass er hauptsächlich um ihretwillen ein eigenes Gedicht, das III, verfasste, durch welches sie mit neuen Motiven bereichert wurde. Noch später, mit zunehmendem Alter, findet ein Umschwung in der Gesinnung des Dichters statt: er wendet sich von der satirischen Schriftstellerei ab. Auch diesen Wechsel weiss er künstlerisch im Rahmen der ursprünglichen Erfindung zum Ausdruck zu bringen, deren Sinn nunmehr vertieft, deren Antlitz nach anderer Seite gewendet wird. Diese letzten Gedichte IX und X beschliessen die vorangehende Reihe satirischer Stücke, sind selbst aber nicht mehr satirischen Inhaltes, und zugleich mit diesem (sachlichen) Abschlusse seiner satirischen Dichtung gelang es ihm auch, sinnvoll die Rahmenerzählung zu einem Ende zu bringen. Die Rahmenerfindung schien zuerst allein willkürlich gewähltes Mittel zur äusseren Compositionsform zu sein, im fünfzehnten Gedichte treten die ersten Spuren einer subjectiven individuellen Bedeutung auf, welche sie für den Dichter zu gewinnen beginnt, in den beiden letzten herrscht die letztere ausschliesslich und das Verhältniss zwischen Ritter und Knecht ist nunmehr an und für sich Gegenstand des Interesses, dient nicht mehr als Rahmen für die Satire und kommt zum Austrag.

Sind in diesen Stadien selbst schon die deutlichsten Spuren einer zu verschiedenen Zeiten geschehenen Veränderung und Bereicherung des ursprünglichen Gedankens zu erkennen, so entsprang eben daraus die mehrfach mangelhafte, blos andeutende

Art seiner Fortführung. Indem der gesammte Verlauf der Rahmenerfindung, wie er in den acht Gedichten (I—III, IV, XV, VIII, IX, X) vor unseren Augen liegt, nicht Gegenstand einer ursprünglichen einheitlichen Conception war, bestand das Hauptverdienst des Dichters vielmehr darin, dass er die späteren Erweiterungen und Ausschmückungen dem anfänglichen Kerne geschickt und in feinen Uebergängen anpasste, ja sogar aus ihm entwickelte. So kam es, dass schliesslich die einzelnen Stufen der Rahmenfabel, wenigstens in ihrer epischen Entwicklung, ein geschlossenes Ganze bildeten. Daher müssen auch alle Gedichte, in denen sie verwendet erscheint, nach der Intention des Verfassers zu einem Ganzen vereinigt werden. Es sind die früher genannten acht. Ohne Zweifel reihen sich XI und XII, der englische Gruss und das geistliche Vocalspiel, durch ihren religiösen Inhalt an IX und X; chronologisch können sie daher nur unmittelbar nach X gesetzt werden. Ob sie aber mit jenen acht zu einer Einheit vereinigt werden dürfen, ist nicht mehr auszumachen, denn es fehlt in ihnen die Figur des Knechtes. Es ist möglich, dass der Dichter den in IX und X angeschlagenen Ton in XI und XII ausklingen lassen wollte, aber dem sicheren Kennzeichen gegenüber, das die anderen als ein Ganzes anzusehen verlangt, genügt dieser Anhaltspunkt nicht.

Wir sondern daher die Gedichte I—III, IV, XV, VIII, IX, X als einheitliche Gruppe aus der ganzen Sammlung aus und bezeichnen sie am besten als den ‚kleinen Lucidarius‘ So benennt ausdrücklich der Dichter zwar nur das erste ‚*buoch*‘ (I, 30), doch kann der Name im selben Sinne, in dem er hier gilt, für die Summe der analogen Stücke gebraucht werden.

Wenn wir von XI und XII absehen, erübrigen noch die Gedichte V, VI, VII, XIII, XIV.

Darunter sind XIV und V sicher datirbar; in beiden directe persönliche Satire, besonders heftig in V: es ist das derbste, feindlichste unter allen erhaltenen Gedichten; beide geringen Umfanges; die Einleitungen ganz kurz. Aehnliche Eigenschaften zeigen sich in VI: besonders die einleitenden Verse,

Hoert alte und junge,
daz ist von der samunge

erinnern alsbald an V, 1 f.

Swen des niht betrâge,
der hoer des landes klage.

Das Gedicht VI wird kaum grösseren Umfang gehabt und der verlorene Theil wohl in der Art des erhaltenen ausschliesslich von der *samunge* gehandelt haben. Es fällt wie die beiden anderen vor den ‚kleinen Lucidarius‘, und zwar, nach den oben (S. 569) angeführten Indicien, in den Anfang 1291. Ungefähr die gleiche Zeit nehme ich für XIII, den Brief des Spielmanns Seifried Helbling, in Anspruch. Auch hier die Kürze der Einleitung, der geringe Umfang des Ganzen. Doch nicht mehr directe Satire: der satirische Stoff ist in eine gegenständliche Erfindung eingekleidet und von Z. 90 an zeichnet der Dichter ein satirisches Genrebild. Diese Form ist am reichsten entwickelt und weitaus am häufigsten gebraucht in I. XIII scheint demnach den Uebergang von den frühesten Gedichten zum ‚kleinen Lucidarius‘ zu machen: von XIII ab schrieb der Verfasser kein satirisches Gedicht mehr, ohne die Satire in irgend eine Erfindung einzukleiden.

Wenn wir vom ‚Büchlein‘ VII auch nicht wüssten, dass es nach 1296 geschrieben wurde, oder wenn Jemand, durch den Umstand verleitet, dass es nicht in den ‚kleinen Lucidarius‘ gezählt werden kann, sich versucht fühlte, es den anderen aus diesem ausgeschlossenen anzureihen und daher vor I zu setzen: so müsste alsbald die stylistische Verschiedenheit zwischen VII und XIII—V, VI davon abrathen. VII ist die einzige Satire allgemein moralischen Inhaltes, die der Verfasser geschrieben; jede persönliche Beziehung fehlt, der direct lehrhafte Zweck des Gedichtes ist ausdrücklich in der Schlusswidmung an die Erzieher ausgesprochen; Uebermass und Heftigkeit sind unterdrückt, der gesammte allegorische Apparat auf die moralische Absicht zu beziehen. Man bedenke auch die hier zuerst (VII, 1218 f.) auftretende Klage über das hereinbrechende Alter. — Eine Beobachtung drängt sich hier auf: mitten in die sonst ununterbrochene Reihe der Lucidariusgedichte fällt ein *büechel* (VII, 1247), das der Figur des Knechtes entbehrt. Der Verfasser fühlte sehr wohl, dass dieselbe für den allgemein didaktischen Charakter dieses Gedichtes durchaus untauglich gewesen wäre; dies konnte nur der Fall sein, wenn für ihn selbst die Figur des Knechtes, überhaupt die Rahmenerfindung, wirklich jene Bedeutung hatte, die wir oben (S. 576 f.)

ihr zu vindiciren suchten. So wie der Dichter das Verhältniss zwischen Ritter und Knecht überhaupt endigen liess, als er die satirische Schriftstellerei aufzugeben sich entschloss, so liess er es vorher schon in jenem Gedichte bei Seite, das, von aller persönlichen Satire absehend, keinen Spielraum bot zur Entfaltung des eigenthümlichen Charakters seines Prosopon.

Die bisherige Untersuchung, welche auch für die schriftstellerische Persönlichkeit des Verfassers fruchtbar wurde, ergab Folgendes: Die überlieferte Sammlung der Gedichte zerfällt in zwei Hauptgruppen. Die erste (XIV, V, VI, XIII) umfasst die Zeit von 1282—1291: kleinere Werke heftiger, ins Persönliche gewendeter Satire; gegen Ende derselben wird ein entschiedener künstlerischer Fortschritt bemerkbar: charakteristisch erfundene Rahmenerzählung, das satirische Genrebild. Die Gedichte der zweiten Gruppe beginnen 1291 und sind bis 1299 zu verfolgen. Der Verfasser erfindet, angeregt durch die Form des lateinischen Lucidarius, die Figur des Edelknechtes und gestaltet das Verhältniss zwischen Fragendem und Antwortendem so, dass es den künstlerischen Charakter seiner Satire zu steigern geeignet ist. Bei dieser Rahmenerfindung beharrt er fast ausschliesslich durch die folgenden Jahre seiner Schriftstellerei. In der Fortentwicklung und Umgestaltung, die er jener gibt, spiegelt sich eine mit dem Vorrücken des Alters zusammenhängende Aenderung seiner Gesinnung ab. Die Gedichte I—III, IV, XV, VIII, IX, X dieser Gruppe bilden ein Ganzes, den kleinen Lucidarius. Man darf mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass in den letzten Gedichten dieser Reihe, IX und X, und den sich anschliessenden XI und XII die letzte Stufe, die der Verfasser als Schriftsteller erreichte, sich ausprägt und die überlieferte Sammlung nach dieser Seite hin eine gewisse Vollständigkeit beanspruchen darf. Die durch die Rahmenerzählung zur Einheit verbundenen Gedichte dieser Gruppe erleiden eine Unterbrechung nur durch das der Zeit nach wahrscheinlich mitten unter sie fallende Gedicht VII, welchem der Verfasser in vereinzelter Weise durchaus allgemein moralischen Inhalt gegeben hat.[1]

[1] Die von Jos. Haupt gefundenen und von Karajan (Wiener Sitzungsber. LXV, S. 377 ff.) edirten Fragmente einer alten Handschrift enthalten

II. Politische Stellung des Dichters.

Ueber die Person des Dichters hat Karajan die wesentlichen Stellen fast vollständig gesammelt (S. 243 ff.). Seinen beinahe unbegreiflichen Irrthum, im Seifried Helbling, dem *hovegumpelman* des dreizehnten Gedichtes, Namen und Person des Verfassers erkennen zu wollen, hat Martin (a. a. O., S. 464) berichtigt. Dass er Ritter sei, wurde von Lorenz (Geschichtsquellen, S. 191 Anm.) in Zweifel gezogen: vielleicht sei er Geistlicher gewesen, da er lesen könne und lateinisch verstehe. Dem gegenüber ist auf die bereits von Karajan citirte Stelle VII, 1217 zu verweisen: [1]

---

ausser Stellen des fünfzehnten Gedichtes noch zwei kleinere Stücke. Das erste derselben, ‚*Smirz wol*‘, stimmt im Styl zwar mit dem kleinen Lucidarius überein; auch die Art, einzelne Anlässe des satirischen Tadels zu personificiren und mit appellativischem Eigennamen zu versehen, ist im Lucidarius belegt (vgl. unten ‚Styl‘). Wenn man nun annehmen dürfte, die satirische Darstellung des ‚*Smirz wol*‘ sei ein Fragment aus einem verlorenen Gedichte, so wäre die Authenticität wahrscheinlich. Die strophische Form aber, in der es erscheint, lässt in dem Stück ein selbstständiges Gedichtchen vermuthen, und als solches muss es dem Verfasser des Lucidarius abgesprochen werden. Er verwendet wohl strophische Formen, aber nur in Gedichten seiner späteren Zeit und geistlich-lyrischen Inhaltes. Ein satirisches Stück so geringen Umfanges könnte nur in die Periode bis 1291 eingereiht werden; und damals bedient er sich ausschliesslich der unstrophischen Reimpaare. Das zweite selbstständige Gedichtchen der Fragmente ist schon dem Inhalte nach ohne Analogie im Lucidarius. Es zeigt aber dieselbe metrische Form wie das andere oder mindestens eine sehr ähnliche (Lambel, German. XVII, S. 358). Dadurch allein würde wahrscheinlich, dass auch dieses nicht vom Verfasser des Lucidarius herrührt; beide Gedichtchen (deren Schriftzüge von denen des echten Bruchstücks abweichen) dürften vielmehr einem und demselben Verfasser angehören, der bei dem ersten sich eine — ziemlich gelungene — Nachahmung der satirischen Art des Lucidarius gestattete.

[1] Karajan citirt als solche, in denen der Verfasser ausdrücklich sich Ritter nenne, noch IV, 275, 565 und VIII, 263. Die letztere muss völlig gestrichen werden, denn der Verfasser spricht hier gar nicht von sich. IV, 565 ist nicht beweisend, denn der Knappe erzählt hier zwar, er sei in Diensten eines alten Ritters gestanden, aber dieses Verhältniss ist eben die dem kleinen Lucidarius zu Grunde liegende Rahmenfiction, und deshalb muss der Dichter, der sie erfindet, nicht selbst Ritter

owê waz wil ich rîterschaft!
jâ hât mîn rîterlîchiu kraft
vil nâhen an mir ende.

Hier spricht der Verfasser von sich selbst. Damit stimmt die ausgeprägte Standesgesinnung (Karajan, S. 244) und die Art der Rahmenerfindung. Die häufigen religiös gefärbten Stellen sind damit wohl vereinbar. Einen Geistlichen als Verfasser anzunehmen verbietet ferner die Art der Satire in VII, 64 ff., 709 ff., 787 ff.; II, 767 ff., vor Allem aber X, 76:

kint vater unde en
bin ich allez sant gewesen.

Doch von seinem religiösen Standpunkt führt der ritterliche Verfasser II, 837 ff. die Vertheidigung der Geistlichkeit, deren weltliche Sitten gerade vorher Gegenstand seiner Satire gewesen waren.

---

gewesen sein (ist diese Thatsache jedoch einmal anderweitig bewiesen, dann darf allerdings die Wahl gerade dieser Rahmenerfindung als bestätigendes Moment gelten). Zu IV, 275 endlich ist eine Erläuterung nöthig: Die Geschichte von der Verschwörung der vier Landherren — der Gegenstand des vierten Gedichtes — wird als einem einst stattgefundenen Gespräche mit dem Knappen aus der Erinnerung nacherzählt dargestellt. Die Rolle des Fragenden hatte damals ein ‚alter Ritter', der Dichter selbst wohnte — unerkannt — als blosser Zuhörer der Unterredung bei. Diese Art der Einkleidung wurde in Rücksicht auf die inzwischen geschehene Fortentwicklung der Rahmenerfindung und aus dem Bedürfnisse, sie zu variiren, gewählt (vgl. oben S. 575). Auf diesen Sinn seiner Fiction weist der Verfasser hin, wenn er IV, 275 sagt:

ich stuont allez dâ bî.
daz aber ich der ritter sî,
der den kneht vrâgt sô vil,
wol ich mich des bereden wil

und sich so mit der Figur des ‚alten Ritters' identificirt. Nun ist zweifache Auffassung möglich: entweder betont man, dass der Dichter, dem ja frei stand, eine beliebige Figur des Unterredners hier zu wählen, eben dadurch, dass er sich für einen ‚alten Ritter' entschied, ausdrücklich uns auch über seinen Stand Auskunft gab; dann darf die Stelle als directes Zeugniss gelten. Oder man sieht in dem ‚alten Ritter' nur eine Variation der szenischen Figur, die in I—III die Unterredung mit dem Knappen führte; dann wohnt der Stelle nur indirecte Beweiskraft (ähnlich wie IV, 565) inne.

Karajan's Schluss auf das Alter des Dichters bedarf einer Correctur. IX enthält Z. 57 die bestimmte Angabe, dass der Verfasser, als er das Gedicht schrieb, sechzigjährig gewesen sei. Indem nun Karajan IX irrthümlich vor IV, also vor 1296 setzte, nahm er an, dass der Dichter um 1230 geboren sei. Gedicht IX fällt aber nach 1298. Wir haben also ungefähr vom Jahre 1300 an um 60 Jahre zurückzurechnen und gelangen hiemit in die letzten Jahre der Babenberger-Herrschaft. Denn lange nach 1298 wird IX kaum gedichtet worden sein: Andeutungen herannahenden Alters finden sich nämlich schon im vierten Gedicht, das um 1296 verfasst ist.

Das Ende der Babenberger kann er nur noch als Kind miterlebt haben (vgl. XIV, 13). Mehr verräth auch nicht VIII, 1055 ff., wo er von Friedrich dem Streitbaren spricht. Aber er blickt durchaus mit Sympathie in die Zeit jenes Geschlechtes zurück; so an der citirten Stelle des achten Gedichtes; II, 652 ff. wünscht er das alte ,Leopoldinische' Landrecht zurück (vgl. Lorenz, Deutsche Geschichte im 13. und 14. Jahrhundert, S. 346); VIII, 874 die Speise- und Kleiderordnung, die ,Herzog Leopold' getroffen hatte; auch die Ereignisse jener Zeit, die er in der Ehrenrede VIII, 1038—1054 erwähnt, sind hier zu nennen, ebenso XV, 358. Wenn er auf eine vergangene Zeit hinweist (VIII, 732 ff. und IV, 854), in der die rechte Landessitte herrschte, so ist damit die babenbergische gemeint. Einen Tadel weiss er jedoch auch ihr gegenüber: er hat gehört, dass Herzog Friedrich ungarische Tracht nachahmte (XIV, 15 f.).

Der böhmischen Occupation Ottokars gegenüber scheint er sich passiv verhalten zu haben: die längere Stelle VIII, 1067 ff. verräth weder besondere Zuneigung, noch Abneigung — eher letztere. Das mindestens hebt er hervor, dass durch ihn die österreichischen Länder dem Reiche entfremdet wurden, und berichtet mit deutlichem Wohlgefallen ihre Wiedergewinnung. Sonst schweigt er überhaupt von Ottokar und spielt auf die Einflüsse jener Zeit nur an, indem er die böhmischen Gewohnheiten und Sitten, welche damals eindrangen, verspottet (XIV, 20—31). Diese stillschweigend indifferente Behandlung Ottokars nimmt Wunder: denn unter den vielen österreichischen Adelsgeschlechtern, die in den Gedichten genannt

werden, ragen zwei insoferne hervor, als ein besonderer Antheil des Dichters an ihnen sich ausspricht, die Hardecker und Kuenringe, diese aber waren Parteigänger Ottokars. Dass Graf Otto und Conrad von Hardeck XIII, Z. 15 ff. ihrer hohen Tapferkeit wegen gepriesen werden, würde noch nicht entscheidend sein — in ähnlicher Weise sind (XIII, Z. 23) die Herren von Sleunz hervorgehoben; aber VII, Z. 370 ff. wird unter der Schaar der Milte Graf Liutolt von Hardeck genannt

silber unde golt
gab er sô bald von sîner hant
sam iz an die vinger brant

und zwar unter österreichischen Edlen er allein. Dass er nun gerade um seiner Freigebigkeit willen in solcher Weise gepriesen wird, scheint auf ein persönliches Verhältniss des Dichters zu ihm zu deuten. Dazu kommt, dass dieser sonst an mehreren Stellen die Kargheit und krämerhafte Gewinnsucht der Dienstmannen, ihren Geiz dem ritterlichen Gesinde gegenüber heftig tadelt oder verspottet. — Ebenso zeichnet er die Kuenringe aus, doch ist es schwieriger, in die verschiedenen hieher gehörigen Stellen Einklang zu bringen. Im Aufruf zum Heerbanne (Ged. VI) wird auch der Herre von Kuenringen genannt (Z. 27 ff.):

durch liebe und durch daz grôze reht
ich iu wol der êren gan
daz ir füert drî hundert man.

‚*daz grôze reht*‘ wird wohl auf Leutholds von Kuenring Schenkenwürde zu deuten sein; ‚*durch liebe*‘ lässt ein persönliches Verhältniss vermuthen. Am wahrscheinlichsten werden wir dasselbe auf Albero V. von Kuenring, den Stifter der Linie Kuenring-Dürnstein und Vater Leutholds, zurückführen (vgl. die Stammtafel der Kuenringe in G. E. Friess, Die Herren von Kuenring). XIII, 33 lässt ein freundliches Verhältniss zu den beiden jüngeren Linien des Hauses (Dürnstein und Weitra-Seefeld) erschliessen. Leuthold wird hier (Z. 39) überdies noch besonders als freigebig gepriesen. Um 1296 aber hat sich die Gesinnung des Dichters diesem gegenüber geändert: Leuthold war einer der vier Häupter der Verschwörung und wird sammt den anderen im vierten Gedichte mit besonderer Schärfe behandelt. Wenn daher XV, 167 ff. Leuthold (denn nur er kann gemeint sein

— das lehrt deutlich die Nennung von Velsberc,[1] dem Besitze seiner ersten Gattin) neuerdings wegen seiner Freigebigkeit gepriesen wird, so muss der Dichter sich inzwischen, nachdem die Verschwörung resultatlos verlaufen und Leuthold vom Herzog wieder zu Gnaden aufgenommen war, sich mit ihm versöhnt haben.

Die Hardecker nun spielen unter Ottokar eine wichtige Rolle. Der Hardecker, Graf von Maidburg, führt das Heer des Königs gegen Bela IV. 1260 (vgl. Krones, Handbuch I, S. 643); das Geschlecht gehört überhaupt mit zu den ersten, welche sich Ottokar angeschlossen hatten (vgl. Palacky, Geschichte von Böhmen, S. 137 ff.). So auch die Kuenringe. Albero, der Vater Leutholds, galt als eine Hauptstütze des böhmischen Herrschers und wurde von ihm vielfach ausgezeichnet (vgl. Friess a. a. O., S. 90 ff.). Er starb 1260. Sein Sohn aber scheint die Beziehungen zu Ottokar vernachlässigt zu haben; in der Weitraer Linie dauern sie jedoch ungeschwächt fort. Die Spaltung des Hauses zeigt sich offenbar bei der Ankunft König Rudolfs: der Dürnsteiner Leuthold schliesst sich ihm sogleich enge an, während der Weitraer Heinrich und sein Sohn an Ottokar festhalten. In diesem Verhalten Leutholds mag mit ein Erklärungsgrund für die Stellung unseres Dichters gesucht werden. Dass aber das früher betonte Motiv der Reichstreue ebenso sehr wirksam gewesen sein mochte, wird aus später zu erwähnenden Stellen noch deutlicher werden.

Mit der Herrschaft der Habsburger befreundet sich der Dichter nur allmälig. Hauptmotiv seiner anfänglichen Abneigung

---

[1] *was der von Kuonringe dâ?*
,nein er, er was anderswâ,
ich waene datze Velsberc.'

Diese Stelle könnte zu Bedenken gegen die oben (S. 571 f.) aufgestellte Chronologie des Gedichtes XV Anlass geben. In der Unterwerfungsurkunde vom Juni 1296 schwört Leuthold: *Ez svln ovch min purgraven ze Vellsperk vnd ze Ruekerspurk minem herren* (dem Herzog) *vnd sinen chinden sweren vnd warten* . . . (Friess a. a. O., LX); man könnte nun Anstoss nehmen, dass ein Gedicht, das nach 1296 und noch vor 1298 verfasst sein soll, den Kuenringer in Feldsberg sich aufhalten lasse. Doch ist dies anzunehmen keineswegs an und für sich unstatthaft, um so weniger, wenn man die guten Beziehungen kennt, die sehr bald wieder zwischen Albrecht und Leuthold Platz griffen (vgl. Friess a. a. O., S. 126).

scheint die landschaftliche Antipathie des Oesterreichers gegen das eingewanderte fremde schwäbische Geschlecht und die zahlreichen Landsleute, die es mit sich nach Oesterreich zog, gewesen zu sein. Der Verfasser hält eifersüchtig und zuweilen kleinlich an althergebrachter österreichischer Landessitte fest und mag in dieser einen Hinsicht den Beinamen eines Stockösterreichers, den ihm Lorenz (Geschichtsquellen, S. 191) gegeben hat, verdienen. Sehr häufig klagt oder spottet er über die Fremden, die Schwaben, die Nachahmung ihrer Sitten. Die Stellen vertheilen sich auf die Gedichte XIV, V, I, III, IV. Ob die des vierten Gedichtes (in welchen die Vertreibung der eingewanderten fremden Hofleute des Herzogs von den Verschwörern gefordert wird) noch die eigene Meinung des Dichters ausdrücken, der ja dem Anschlage der Landherren feindlich gegenübersteht, kann bezweifelt werden. Doch ist es wahrscheinlich; denn bezüglich eines anderen Zweckes der Verschwörung, die Stellung des höheren Adels auf Kosten des niedrigen zu stärken, verhehlt er seine eigene missbilligende Meinung durchaus nicht; die Feindseligkeit der Herren gegen die Fremden aber stimmt einerseits ganz zu den früher vom Dichter selbst ausgesprochenen Ansichten, andererseits ist von einer Missbilligung dieser einen Forderung im vierten Gedichte selbst nichts zu merken. Die Animosität des Dichters gegen die Schwaben lässt sich also in den Gedichten der Jahre 1283 bis 1296 belegen. Die übrigen Stücke der Sammlung aber sind frei davon. Von IX—XII und VII könnte man sagen, dass ihr Inhalt keine Gelegenheit zu solchen Aeusserungen bot. In XV aber war eine solche Z. 65 ff. gegeben; besonders auffallend aber in VIII, 762 ff.: hier wird ein bereits III, 210 ff. und XIV, 5 ff. behandeltes Thema — die Musterkarte der ausländischen von den Oesterreichern nachgeahmten Sitten — ungefähr in gleicher Weise wiederholt: während aber dort unter Ungarn, Böhmen, Bayern, Steirern, Sachsen u. s. w. die Schwaben nicht fehlten, ist auf sie in unserer Stelle nicht einmal mehr angespielt.

Dieselbe Sinnesänderung lässt sich in anderer Beziehung verfolgen, in seiner Stellung gegenüber König Rudolf und Herzog Albrecht. In dem ältesten der erhaltenen Gedichte (XIV) nimmt er eine mehr zuwartende Haltung ein. Er hatte sich über das

Gemisch ausländischer Moden in Oesterreich ausgelassen, zuletzt über die Schwaben in ironischer Art (53 ff.):

nû hânt uns die Swâbe,
des ich got immer lobe,
her in ditze lant brâht,
des ich ê nie gedâht
. . . .
des wir nû vil gerne pflegen
durch der Swâbe willen.

Er schliesst: den Landen Steier und Oesterreich gleicht nichts (in dieser Empfänglichkeit für Fremdes). Gleich darauf lässt er folgen: ‚Diese zwei sind gar wohl mit Fürsten versehen: die zwei Söhne des römischen Königs sind zwei ansehnliche Herrscher hier.‘ Dieser Zusammenhang — die Doppelherrschaft Rudolfs und Albrechts als neues Zeichen jener Unvergleichlichkeit — trägt doch die entschiedensten Spuren der Ironie; Karajan irrte, wenn er (S. 281) die Stelle als eine ernsthaft lobende auffasste. Die folgenden Zeilen (74):

so guot vride wart noch nie
an allen gemerken

sind daher nur von der erzwungenen Ruhe der Besiegten zu verstehen; und wenn nun den Dienstmannen der Rath ertheilt wird, ihr krämermässiges Gelderwerben auf eine Weile zu unterlassen und die Gunst des Königs, ‚der den guten Frieden vom Rhein her bei uns wohl befestigen kann‘, durch eine Fahrt zu Hofe zu verdienen, so wird die ironische Meinung des Ganzen durch die Schlusszeile

ir trinket unde geltet den Ezelînes wîn

doch völlig sicher.[1] Einzig in diesem Gedichte hüllt er seine Polemik in so gemässigte Ironie.

Der Abstand von diesem zu dem der Zeit nach nächsten fünften ist ungemein gross. Hier ist er am allerderbsten, ja er droht sogar (103 ff.). Hier auch ganz persönliche Satire gegen den Herzog, die Herzogin und deren Umgebung. Hauptmotiv ist: das Land verarmt durch die fremden eigennützigen Ausbeuter, denen es anheimgegeben ist. Er klagt (vgl. Siegel, Sitzungsb. d. philos.-histor. Cl. CII. Bd., S. 254 f.):

[1] Dasselbe Citat (Nibelungen 1897, 3) auch VI, 160 in ähnlicher Bedeutung.

daz der râtgeben,
der rât der herzog solde leben,
nimer ist danne vier.

Die Quellen (vgl. Anm. 94, 95 zu Lichnowsky I, S. 289) erwähnen eine grössere Zahl österreichischer Ministerialen, die König Rudolf seinem Sohne als Rath zur Seite stellte. Unsere Stelle führt also Beschwerde über die Verminderung desselben auf vier, denen der Dichter ohne Ausnahme übel gesinnt ist. Zu bemerken ist dabei, dass er allein den vierten ausdrücklich zu nennen ablehnt (Z. 90). Es war dies Stefan von Meissau, ein Verwandter Leutholds von Kuenring. Wir vermögen die feindselige Stimmung des Dichters zu dieser Zeit (1286) nicht mit seiner als wahrscheinlich nachgewiesenen näheren Stellung zum Hause der Kuenringe zu vereinigen. Leuthold stand gerade damals im besten Verhältnisse zum Herzoge (vgl. Friess a. a. O., S. 106). Der Dichter kann daher in diesen Jahren nicht in einer näheren Dienstesstellung zu Leuthold gewesen sein, denn eine Rücksicht auf ihn zeigt sich wohl nur darin, dass er wenigstens den Namen Stefans von Meissau verschweigt. Die Möglichkeit eines so heftigen persönlichen, schmähenden Angriffs auf König Rudolf und auf den Landesherrn können wir überhaupt uns nur vorstellen, wenn wir uns den Verfasser ausserhalb der activen Theilnahme am öffentlichen Leben denken. Der Parteigänger eines offen mit Albrecht in Fehde stehenden Gegners hätte etwa so heftig über den Feind sich äussern können; nun gab es damals zwar versteckte Unzufriedenheiten und Feindschaften gegen den Herzog unter dem österreichischen Adel genug, aber keine offene Empörung; auch fehlt jede Andeutung in den Gedichten, welche eine solche Parteigängerschaft des Dichters erkennen liesse. Hier hilft uns die Thatsache, dass er damals bereits in vorgerückterem Alter und wohl ausserhalb eines activen Dienstverhältnisses zu einem Ministerialen war.

Das sechste Gedicht ist im Tone viel ruhiger. Vom Herzog ist darin mehrmals die Rede, zwar ohne besonderes Lob, doch auch ohne tadelnde Angriffe. Diese beschränken sich auf die zahlreichen im Gedichte genannten Landherren; mit besonderer Ironie ist unter diesen wieder vom Meissauer die Rede (36 ff.). König Rudolf wird in einer Weise erwähnt, die, wenn

auch nicht Sympathie, doch Achtung vor dem römischen Könige verräth (6—12).

Aber das dreizehnte enthält wieder eine persönliche Invective gegen Albrecht. Die Gesellschaft der adeligen Strassenräuber hegt keine Furcht vor dem Herzog: ‚Er richtet uns doch nicht,‘ sagt einer (148); ‚Laien und Pfaffen machen ihm so viel zu thun, dass er Gericht zu halten unterlassen muss.‘ Und der Angriff gipfelt in dem spitzigen Satze:

got vrist uns disen herzogen,
bî dem wir in dem lant sô brogen.

Einen anderen jener ‚Helden‘ (92) lässt der Verfasser rühmen (168 ff.):

der lantvride ist sô guot
daz uns niemen niht entuot.

uud spielt damit jedenfalls auf die Erneuerung des Mainzer Landfriedens an, die Rudolf im März 1287 (vgl. Böhmer Regesten) zu Würzburg vornahm. Es ist leicht begreiflich, dass bei den fortwährend bewegten Zuständen Oesterreichs, den Fehden mit Salzburg, mit den Wienern, mit den Güssingern von einer strengen Beobachtung desselben nicht die Rede sein konnte. Zeugniss davon legt die Urkunde Rudolfs vom October 1288 (bei Kurz, Oesterreich unter Ottokar und Albrecht II, S. 207) ab, in der das bischöfliche Schloss Marsbach im Mühlviertel wegen der Strassenräubereien seiner Besatzung als dem Reiche verfallen erklärt und Albrecht zu Lehen gegeben wird (vgl. auch Kurz I, S. 129). Aehnliche Verhältnisse erklären die Stimmung unseres Gedichtes. Dass der Verfasser dem Würzburger Landfrieden überhaupt seine Aufmerksamkeit zugewendet hatte, zeigt VIII, 915 ff.: dort ist von der Verbindung der Reichsacht mit dem Kirchenbann die Rede, den der Papst alljährlich am Ablasstage auf Wucherer jeglichen Standes legt. Das Würzburger Concil nun hatte die früheren Strafbestimmungen über Zölle und Geleitrecht dahin erweitert, dass auch der Kirchenbann damit verbunden werden solle (vgl. Lorenz, Deutsche Geschichte II, S. 338).

Aehnliche Vorwürfe muss der Herzog im ersten Gedichte hören. Dort wird unter Anderem ein lebhaftes Bild der blutigen Erpressungen entworfen, welche die eigenen Kriegsleute des Herzogs im Lande verüben (568 ff.). Die Verantwortung dafür

wird auf Jenen geworfen, weil er nicht seine Pflicht als rechter oberster Richter erfülle (581 ff., 650 ff.) — darum brechen jene Meineidigen so ungestraft ihren Landfriedensschwur (785). Doch wird die Härte des Vorwurfs einigermassen dadurch gemildert, dass die Hauptschuld auf die schlechten Rathgeber des Fürsten geschoben wird (584). Aber die alte Unzufriedenheit mit Albrecht herrscht doch noch: nachdem der Knecht seinem Spott und Unmuth über die nunmehrigen schwäbischen Sitten in Oesterreich Ausdruck gegeben hat, erklärt der Ritter ironisch

ez ist niht unbillich,
riht wir uns nâch den Swâben.
von den gotes gâben
wart ein herzog uns gesant
von Swâben her in Ôsterlant.
dâvon hât man die Swâb hie baz
dan ander liut — billîch ist daz (471 ff.).

Die gemässigtere Haltung des Dichters dem Herzog gegenüber beginnt recht eigentlich mit II. Die dem Gedichte zu Grunde liegende Supposition bereits bedingt dies. Der ‚Ritter' sitzt an Stelle des Herzogs zu Gericht, vor ihm führt der Knappe seine Anklagen und Klagen aus. Wäre noch die frühere Feindseligkeit im Verfasser herrschend gewesen, so hätte er wohl in der Art, wie er, als Herzog, die vorgebrachten Klagen gerichtet hätte, zur schärfsten Satire Gelegenheit gehabt. Aber das Hauptgewicht ist in die Klagen des Knappen gelegt: der Verfasser bezweckt in erster Linie eine Aeusserung über alle die Zustände, die ihm unerquicklich und schädlich dünken, und will dieselben dadurch dem Herzog zur Beachtung und zur Abhilfe ans Herz legen. Bereits damit trat er in ein ganz anderes Verhältniss zu ihm. Er wünscht seinen Worten eine praktische Folge zu geben, er kann sich daher nicht mehr als schmähender Feind demjenigen gegenüberstellen, von dem er die Abhilfe hofft. Kurz, durch das Thema des Gedichtes selbst hat er Albrecht als seinen Landesherrn anerkannt. Dass all' dies in der *‚lantvrâge'* liege, zeigt am besten der Schluss: der Ritter fragt den Knappen (1506 ff.):

wer soll daz wandel und daz reht
dem fürsten bringen von dir?

lieber herre, daz sult ir
oder ein ander gewisser bote.
sagt im mîn dienest in gote
. . . .
des bite wir den fürsten hêr
daz er uns des alle gewer.

Im ersten Abschnitte erbittet sich der Knappe ein Bussgeld, das die *nîtsûren* ihm zahlen sollen (277 ff.). Der Ritter hofft, dass der Herzog es ihm zusprechen werde, und fügt hinzu:

er sol ouch mîn vergezzen niht,
sît ich frâge an sîner stat.

Rechnet man vom Sinne dieser Stelle auch Alles ab, was in der satirischen Fiction der *nît*-Steuer begründet ist, so bleiben doch deutliche Anzeichen einer Annäherung an den Herzog, eines Wunsches, dass er den Worten des Dichters Anerkennung schenke, übrig. Ein persönliches freundliches Verhältniss besteht jedoch sicherlich nicht. Der Verfasser fügt sich wohl in die bestehende Herrschaft, wünscht auf Grund und mit Hilfe derselben praktische Erfolge seiner Satire, er nimmt nicht mehr Partei gegen den Herzog, aber auch nicht für ihn. Daher sieht er dort, wo er bestehende Zustände tadelt, die Schuld nicht sowohl im Herzog, als in denen, die ihn unterstützen sollten, es aber nicht thun: man hilft nicht dem Fürsten in seiner richterlichen Thätigkeit (137), und die Rathgeber Albrechts sind auch hier wieder diejenigen, welchen die meiste Schuld zukommt (302). Aber er schreibt doch noch (1494 ff.):

und suln uns diu (sc. *wandel*) *belîben*
ungebezzert von dem herzogen,
dâ ist daz lant mit betrogen

und erlaubt sich (865 ff.) einen bittern Ausfall gegen ‚römische Könige, die zu Schwaben und bei den Rheinfranken Pfennige zählen und nie Willen noch Gedanken auf Rom richten‘. König Rudolf ist zwar todt und die Stelle ist direct gegen Adolf gerichtet, aber die Kennzeichen eines römischen Königs, wie er ihn tadelt, sind doch von Jenem genommen. — Ein concreter Beleg für die im Gefolge seines praktischen Zweckes eingetretene Veränderung seiner Stellung zum Herzoge liegt in der von Historikern bereits vielfach angezogenen Stelle 649—766: der Dichter stellt die alten Landgerichte *(lantteidinc)* und die unter Albrecht ihren

Wirkungskreis immer mehr erweiternden Hoftage (*hofteidinc*) einander gegenüber und wünscht die Aufhebung der letzteren.

Er greift hiebei auf die Satzungen des Leopoldinischen Landrechts zurück, welches Tulln, Neuburg und Mautern als ständige Dingstätten bestimmt (vgl. Luschin von Ebengreuth, Geschichte des älteren Gerichtswesens in Oesterreich ob und unter der Enns, S. 51; auch Siegel, Sitzungsberichte XXXV, S. 122). Im Laufe des 13. Jahrhunderts hatte das Landtaiding den Charakter eines obersten Gerichtes angenommen, zu welchem auch die Rittermässigen Zugang erhielten; sowie nun die Dienstmannen gegen Ende dieser Zeit es dahin gebracht hatten, auf der Gerichtsbank als Urtheiler in Sachen solcher, die ursprünglich, wie z. B. die Grafen, ihre Uebergenossen waren, Sitz zu erhalten, so erstrebte der Ritterstand bald Aehnliches gegenüber den Ministerialen (Luschin a. a. O., S. 59 f.; Siegel, Sitzungsb. d. phil.-histor. Cl. CII. Bd., 281 f.); an die Entwicklung des Landtaidings knüpfte sich somit der Fortschritt seiner ständischen Rechte, und der Eifer mit dem der Dichter des Lucidarius für die Erhaltung des ungeschwächten Einflusses der Landtage spricht, erklärt sich demnach aus dem wohlverstandenen eigenen Standesinteresse.

Dazu kam, dass zur Zeit Albrechts die Hoftaidinge eine gegen den Ritterstand gerichtete Spitze erhielten. An und für sich waren sie geeignet, die landesherrliche Gewalt zu steigern und die Bedeutung der Landtage zurückzudrängen; die Unterstützung durch den höheren Adel gewann sich der Herzog dadurch, dass der Ritterstand von der Theilnahme an der Rechtsprechung ausgeschlossen wurde (Luschin, S. 75). Die Opposition des Lucidarius erscheint daher mindestens ebenso sehr gegen die Ministerialen als gegen den Herzog gerichtet. Diess hatte bereits v. Meiller (Sitzungsberichte XXI, S. 146) erkannt, war aber darin zu weit gegangen, dass er die Ritter überhaupt vom Hoftage ausgeschlossen erklärte. Dagegen spricht II, 707—741 selbst (vgl. auch Luschin, S. 67 ff.).

Man hat aber auch von einer Unzufriedenheit des höheren Adels mit dem Hoftage gesprochen (vgl. Zieglauer, Sitzungsberichte XXI, S. 80 ff.; Lorenz, Deutsche Geschichte II, S. 471), und Zieglauer hat den Lucidarius geradezu zum Organ dieser Unzufriedenen gemacht. Was die letztere Meinung betrifft, so

st sie in der Auffassung Zieglauer's entschieden abzuweisen. Durch den erwähnten Gegensatz der ständischen Interessen wird sie ausgeschlossen. Aber in politischer Beziehung konnte der Hoftag allerdings zeitweise das Missfallen des höheren Adels erregen: wenn er auch eine Förderung seiner socialen Stellung den Rittern gegenüber bedeutete, so war er ebenso sehr ein Ausdruck der gesteigerten landesherrlichen Macht; vor Allem aber dürfte der Einfluss, den die schwäbischen Landsleute des Herzogs dabei ausübten, die zeitgemässe Veranlassung der Unzufriedenheit gewesen sein. Eberhard von Wallsee war oberster Hofrichter (Lorenz a. a. O., S. 471). So traf Unzufriedenheit der Ministerialen mit Unzufriedenheit der Ritter zusammen; die Hauptmotive beiderseits waren aber verschiedene: für jene waren es politische, für diese sociale. Auch der Dichter des Lucidarius ist unzweifelhaft in erster Linie von diesen, als Ritter, beeinflusst; für ihn speciell dürften überdies auch jene mitwirkend gewesen sein, denn auch sonst ist er den Schwaben des Herzogs abgeneigt und auch sonst erwies er sich als Gegner Albrechts. Nur in dieser einen Beziehung könnte er Organ der unzufriedenen Ministerialen genannt werden, und auch so nur in sehr beschränkter Bedeutung; denn dass er in dieser Sache der Hof- und Landtage in jenem einen Punkte mit dem höheren Adel übereinstimmt, ist zufällig, in der Hauptsache vertritt er gegnerischen Standpunkt.

Dies vorausgeschickt, lässt sich die behutsame Haltung, welche er II, 649 ff. dem Herzoge gegenüber beobachtet, deutlich erkennen. Er missbilligt die Hoftage, doch wendet er sich keineswegs direct gegen den Herzog, ihren Förderer. Er verweilt vielmehr bei ihren praktischen Unzukömmlichkeiten und stellt ihre Abschaffung als eigentlich im Interesse des Herzogs selbst gelegen dar (702 ff.):

als man ie mêr gerihtet,
sô ie mêr dâ wirt geklagt.
daz des der herzog niht verzagt,
vil sêre mich des wundert.

Ja er wendet die Tendenz seiner Satire scheinbar nach ganz anderer Seite; er stellt nämlich die beiden Gerichtsstellen nicht in ihrer politischen Bedeutung einander gegenüber, sondern vergleicht die Processsucht, die sich zu seiner Zeit beim Hof-

tage breit mache, mit der einfacheren älteren Zeit, da Herzog Leopold einst drei Tage lang ein Landgericht hielt, ohne dass eine Klage eingebracht worden wäre. Diesen äusseren Zusammenhang und Gegensatz der Stellen 650—694 und 695—741 hat v. Meiller (Sitzungsberichte XXI, S. 145 ff.) richtig erkannt, darin aber geirrt, dass er in ihm die Haupttendenz der ganzen Stelle suchte. Dagegen spricht Z. 755 ff.:

dô sprach diu Bescheidenheit:
der gerihtes waere bereit
driu lantteidinc in dem jâr
und lieze diu hofteidinc gar
und setzte lantrihtaere!

Denn wie sollte der Processirsucht dadurch abgeholfen werden, dass man den Hoftag auflasse, da ja die Landgerichte blieben und sogar bequemere Gelegenheit böten? Die Stelle erhält vollen Sinn erst durch die oben auseinandergesetzte ständische Opposition des Dichters. So heftig dieselbe aber später, im vierten Gedichte, den Ministerialen selbst gegenüber ausbricht, so vorsichtig, ja connivent ist hier die Haltung gegen den Herzog, der doch die Hand zur Zurücksetzung des Ritterstandes geboten hatte.

Die Stellung, in die er sich in II dem Herzoge gegenüber bringt, behält er fortan im Wesentlichen bei. Im nächstfolgenden Stücke (III) fällt ein kleiner scherzhafter Seitenhieb: der Knecht hatte sich (in der Badescene) so ausnehmend geschickt und hilfreich bewiesen, dass der Herr sich selber preist ihn zu besitzen (80 ff.):

würd dîn der herzog inne,
er lieze dich mir nimmer.
nû wil ich helen immer,
wie dîn name sî genant,
daz dû im sîst unerkant.

Es liegt nahe, versteckten Sinn in der Stelle zu suchen: dass der Herzog von den Satiren des Dichters Kenntniss erhalten und ihm den Knappen, von dem er ja seine scharfen Waffen beziehe, zu entführen gedenke, d. h. entweder ihm die Möglichkeit zu ferneren Angriffen nehmen, oder ihn sogar auf seine eigene Seite bringen wolle, um dieselbe Satire, die vorher gegen ihn sich gewendet, nun gegen seine eigenen Feinde

zu gebrauchen. Aber der Dichter will im Verborgenen bleiben. Jedenfalls ist ihm dies gelungen, denn wir wissen heute noch nicht seinen Namen.

Aber keine persönlichen Angriffe erscheinen mehr, ebenso wenig irgendwelche Aeusserungen, welche Sympathie für den Herzog, besondere Anhänglichkeit an ihn ausdrückten. Er ist als der Landesherr anerkannt und als solcher ausser die directe Discussion gerückt, aber nirgends ein Zeichen persönlicher Huldigung oder individuellen Lobes. So ist das Verhältniss im vierten und fünfzehnten Gedicht.

Da er nun im vierten, ‚den vier Markgrafschaften', seine Polemik gegen die seinem eigenen Stande feindlichen Bestrebungen des höheren Adels richtet, diese aber mit einer Verschwörung gegen den Herzog verknüpft sind, so erhält seine in Wirklichkeit kühl correcte Gesinnung gegen Albrecht den Schein lebhafterer Parteigängerschaft. Der Herzog heisst *‚der rechte herre'* (231), er ist nicht so ‚leinen', dass die Verschwörer die Oberhand bekommen sollten. Dabei hat er trotzdem Gelegenheit, seine eigene früher oft geäusserte Abneigung gegen die einflussreichen schwäbischen Hofleute unauffällig wieder zum Ausdruck zu bringen, indem er allein hierin mit den Gesinnungen der Aufrührer übereinstimmt und sie daher diesen bequem in den Mund legen kann (304, 332, 740). Ebenso feindlich ist er dem Adel im fünfzehnten Gedicht: was ihm an der Hofhaltung des Fürsten missfällt, dafür macht er seine Umgebung allein verantwortlich. Sie verhindern den Herzog in edler ritterlicher Weise Hof zu halten (368 ff.);

des vürsten hof niht wol gevert,
so der rât ze samene swert
gesellescha`ft durch gewin (395).

Wenn ja einmal Einer in alter adeliger Weise mit ritterlichem Gefolge zu Hofe kommt, so liegen die ständigen schmarotzenden Rathgeber dem Fürsten in den Ohren, so dass er jenen Edlen nicht so wohl aufnimmt, als es diesem gebührte: der will natürlich dann nicht länger verweilen und sagt zu seinen Begleitern (441):

den vürsten hân ich wol gesehen
und sîne râtgesellen
. . . .
ze einem landes tôren

wellent sie in machen.
des mac der tiuvel lachen
daz er inz niht erwern kan.

Daher drückt der Dichter im selben Gedichte auch scherzhaft die Furcht aus, dass er wohl die Ungnade der Landherren auf sich laden werde (77, 530); etwas dergleichen bezüglich des Herzogs findet sich nicht.

Dasselbe Gedicht ist auch deswegen sehr bemerkenswerth, weil es einen sehr warmen Nachruf nach König Rudolf enthält (537—558). ‚*Des muots ein leu, der raeze ein wolf*‘, heisst er; seit Augustus war nie Seinesgleichen, noch wird je Seinesgleichen sein, er war ein unverzagter Held in allen Lagen, Gott möge ihn durch seinen Erlösungstod aus aller Noth im Jenseits bringen! Aehnlich preist ihn auch das achte Gedicht: die Wahlfürsten zählen Rudolfs Tugenden auf (1140 ff.); er ist ein auserwählter Held, weise und tapfer, treu und wahrhaft, wohl erzogen, seinen Ruhm immer steigernd, ausser Gott selbst drückte ihn nieder. Nachdem er die österreichischen Lande dem Böhmenkönig abgewonnen und seine Söhne damit belehnt hatte, kehrte er an den Rhein zurück, herrschte und starb in Ehren (1208 ff.):

Künec Ruodolfs werdikeit
ist sô lanc und sô breit,
ir mugt sie halbe niht gesagen (1205 ff.).

Der stärkste Gegensatz zu den heftigen, derb schmähenden Worten in V. Die Vermittlung liegt in den Gedichten der Jahre 1292—1296. Der Dichter hat sich schon seit längerer Zeit mit der bestehenden Herrschaft ausgesöhnt; als er ihr noch als erbitterter Gegner gegenüberstand, musste sich seine Feindseligkeit auch auf Rudolf ausdehnen, der die ‚Fremdherrschaft‘ bewirkt hatte und sie hielt. Dieses Motiv ist nun weggefallen. Er mochte auch zwischen Adolf von Nassau und Rudolf verglichen haben: zwar findet sich nur eine Stelle, die Jenen geradezu tadelt; aber in die Verschwörung der Landherren von 1295 war seine Person mitverflochten und VIII, 1216 f. sagt von ihm:

ein ander künec wart erwelt
der ouch nâch disem lande streit.

Aehnlich IV, 614. (II, 867 kann in diesem Zusammenhange nicht angezogen werden, da sie zwar zunächst gegen Adolf gewendet ist, ihre Spitze aber auch gegen Rudolf kehrt.)

Zur Zeit, als das achte Gedicht geschrieben wurde, war Albrecht bereits König. Als solchem bringt ihm der Dichter ungetheilte Ehrfurcht entgegen (vgl. 633 ff.), und das Lob, das er dem Herzoge gegenüber zurückgehalten hat, wird dem Könige hier zum ersten Male ausdrücklich zu Theil. Zunächst prägt sich in der Composition des zweiten Theiles die Absicht aus, die ausgesprochenen Meinungen, Klagen, Vorschläge wirklich zu den Ohren des Königs kommen zu lassen, ähnlich wie II an den Herzog gerichtet war, nur hier noch deutlicher. So wie der Dichter einst an König Rudolf, den Vater des Landesfürsten, sich wendete (V), so jetzt an König Albrecht, den Vater des nunmehrigen Herzogs Rudolf, doch in sehr verschiedener Gesinnung. Damals leidenschaftlich heftig, jetzt vertrauend und entgegenkommend. Er wünscht, dass der König ins Land komme, damit er vor ihm reden könne (610):

ist daz diu saelde mir geschiht
daz den künec mîn ouge ansiht
ich wil in manen unde biten
. . . . (729 ff.),

er wollte im Rathe des Königs Platz und Stimme haben (934 f.); er fürchtet zwar, dass der König zu ehrwürdig sei, um auf seine Reden zu hören (623 ff.; vgl. auch 674 f.), doch tröstet er sich wieder

kumt diu klage dem künege viler,
er hoert sie gerne, des ich swüer,
wan sie ist ze hoeren guot,
sô der künec ist wolgemuot (749 ff.),

und

der künec ist sô tugenthaft,
daz er in sîner hêrschaft
genaedeclîch bedenket sich
und vil gerne hoeret mich (676 ff.).

Als ausdrücklichstes Lob Albrechts wird bei unserem Dichter aber jenes erscheinen, in welchem er dankend auf frühere Regierungshandlungen des Herzogs zurückgreift; das ist 900 f. der Fall. Von der Bedrückung der Ritter und Knechte durch die Dienstmannen ist die Rede:

durch got, daz wert,
her künec. ir habts ê ernert,
nû lât iuch noch erbarmen.

Am wahrscheinlichsten ist, dass er hier auf die Empörung von 1295 zurückdeutet und nun ein ausdrückliches Lob nachträgt, das er damals versäumte. Unmittelbar daran schliesst sich ein Preis seiner Würde und die Versicherung, dass Gott auf Erden ihn nie verlassen, im Jenseits auch mit Scepter und Krone schmücken werde. — ZZ. 829—838 scheinen mir auch anzudeuten, dass er sich zum neuen Herzog Rudolf selbst in ein freundliches Verhältniss zu setzen wünsche.

Diese auffallende Aenderung des Tones, deren individuellsten und darum wirksamsten Motiven wir kaum mehr nachzugehen vermögen, erhält doch ein erwünschtes Licht durch den nahen Zusammenhang, in welchem alle jene Stellen, die vom Könige Albrecht reden, mit der allgemeinen Idee des Dichters vom römischen Königthume stehen.

III. Ständische Verhältnisse.

Kaiser und Papst, hoher Adel, Ritter, Bauern.

Der Kaiser geht allen Königen vor, weil der Papst ihn gekrönt hat (VIII, 355). Darum soll der römische König seinen Sinn nach Rom wenden (II, 865 ff.), als Schirmherr der Christenheit und des römischen Stuhles (VIII, 639, 1111). Es ist recht, dass auf den päpstlichen (Wucher-)Bann die Reichsacht folge, wenn der Gebannte ihn über ein Jahr trage (VIII, 951):

so waere wol begunnen
der liebe, als mîn herze gert,
zwischen stôle unde swert (VIII, 966).[1]

Die eingezogenen Güter jener Verbannten sollte der Kaiser geziemend zu einem Kreuzzug verwenden (970) und Jerusalem, die Stadt, wieder aufbauen (1004). Dem König des Reiches ist nichts gleich auf dieser Welt; nur Gott ist über ihm (633); und so wie vor Gott Arm und Reich gleiches Recht hat, so soll es auch der König halten, ja den Armen eher hören als den Reichen (643, 681):

[1] Vgl. Reinmar v. Zw. Spr. 212f. (HMS II, S. 215).

sô ist daz rîche niur daz reht:
swâ daz reht niht enwaer,
dâ waer daz rîche wandelbaer (VIII, 722).

Mit warmem Interesse erzählt er die Geschichte der Wahl Rudolfs zum römischen Könige (VIII, 1090—1163), durch welche dem Reiche endlich wieder ein Haupt gegeben wurde. Die Initiative und Mitwirkung des Papstes wird ausdrücklich hervorgehoben. So wie hier das geistliche Oberhaupt der Christenheit die Wahl des Schirmvogtes veranlasste, so soll auch der römische König dafür sorgen, dass der Stuhl zu Rom nicht unbesetzt bleibe. Cardinäle ohne Papst sind dem Dichter ein Abscheu (II, 830), daher tadelt er zur Zeit der Sedisvacanz von 1292—1294 heftig den römischen König (II, 867, vgl. oben S. 593). Kaiserthum und Papstthum sind ihm noch eng verbundene Vorstellungen. Die reichstreue Gesinnung des österreichischen Ritters zeigt sich bereits in der Art, wie er die ersten Regierungshandlungen Rudolfs Ottokar gegenüber erzählt; er billigt, dass Rudolf die österreichischen Lande dem Reiche wiedergewinnt (vgl. oben S. 585):

des was der von Bêheim wider.
von dem Rîn huop sich her nider
der künec; Stîre unde Ôsterlant
er sich mit êren underwant (VIII, 1199).

Sein Verhältniss zu den inneren politischen Zuständen Oesterreichs während der ersten Jahre Albrechts brachte ihn allerdings in Conflict mit den Vorstellungen von Bedeutung, Macht und Würde des Reichsoberhauptes (Ged. V), auch ist in den heftigen Tadel der adeligen Verschwörer (Ged. IV) zugleich ein Tadel Adolfs, auf den sie sich stützen wollen, inbegriffen[1]

[1] Der Verfasser scheint dies gefühlt zu haben; denn wenn er IV, 282, dort wo er im eigenen Namen ausdrücklich redet und gewissermassen die Absicht seines Gedichtes (278—282) präcisirt, erklärend hinzufügt:

ein dienstman sol getriu wesen
dem fürsten, daz ist saeliclîch;
ein fürste sî getriu dem rîch

so rechtfertigt er dadurch seine Haltung: die Reichstreue ist in erster Linie Aufgabe des Landesfürsten, ihm treu zu sein die seiner Dienstmannen. Ist der Fürst reichstreu, so sind es eben dadurch auch diese. Daher vergehen sich die Verschwörer wie gegen den Fürsten so gegen das Reich (vgl. IV, 312 *welt ir dem rîche meinswern*).

(vgl. auch IV, 614; VIII, 1216); aber unter den späteren günstigeren politischen Verhältnissen ergibt sich ihm der Anlass, seine grosskaiserliche Gesinnung lebhaft zum Ausdrucke zu bringen. Die meisten der hiehergehörigen citirten Stellen finden sich im achten Gedichte.

Abgesehen von Motiven, die ausserhalb des Gedichtes gelegen sein mögen (vgl. oben S. 571, 599), bot der Inhalt desselben selbst die Veranlassung dazu. Er handelt in der Hauptsache von der ständischen Gliederung; er stellt sie folgendermassen dar (VIII, 146 ff.): Zu oberst steht der Herzog, doch ist das Land nicht sein Eigen, weil er es vom Reiche zu Lehen empfängt, ferner:

in disem lant ze rehte
sint rîter, edel knehte
eigen der rehten dienstman,
die daz rîche hoerent an;
die gebûren alle vrî,
swes ir guot ze rehte sî,
si sitzent ûf burcrehte.
dienstman, rîter, knehte
jehent ir ze holden,
daz sie dienen solden
niht wan ir rehten zins.

Dieselbe Ordnung belegt VIII, 958, wo Jene aufgezählt werden, die der Papst alljährlich am Ablasstage ohne Unterschied des Standes in den Bann (Wuchers wegen) thut:

vürsten, grâven, dienstman
phaffen, rîter, gebûren.

Grafen und Geistliche sind hier hinzugetreten. Dieselbe Rangordnung, die jene hier einnehmen, ist auch durch VIII, 369 ff. gewährleistet: dort wird von der Mischung der Stände geredet, welche dadurch entsteht, dass der Adelige sich des Geldes wegen eine Gemahlin aus der nächst niedrigeren ständischen Stufe wählt, der Ritter eine reiche Bäuerin, der Dienstmann die Tochter eines Ritters, die Gräfin einen reichen Dienstmann, die Fürstin einen mächtigen Grafen. Auffällig ist nur die Stellung der *phaffen* vor den Rittern; doch muss der überlieferten Anordnung um so mehr Bedeutung beigemessen werden, weil die Voranstellung der *phaffen* nicht um des Verses willen ge-

schehen sein kann. Ebenso (doch ohne die Geistlichen) VIII, 347 ff.[1]

In der bezeichneten Rangordnung sollten nach dem Willen des Dichters die Gesellschaftsclassen auf einander folgen, damit wäre er zufrieden und

ein frumer man in sîner art,
der sîn triu, sîn êre bewart,
er sol uns allen liep sîn (VIII, 359).

Aber man findet in Oesterreich wohl kaum einen, der ganz in seiner Art geblieben wäre (VIII, 387): die Stände vermengen sich, ihre Sonderung wird verwischt — auf die verschiedenste Weise. Zunächst durch Missheiraten, die aus Gründen unedlen Vortheils geschlossen werden; der Dichter ist zornig, dass man einen Mann, wie edel er sich auch benehmen mag, nicht achtet, wenn er nicht reich ist, und dass Reichthum Adel mit sich führen soll; er sieht voraus (VIII, 392):

dienstman, rîter, gebûren,
wir werden schiere einer slaht.

Besonders an Rittern bäurischer Abstammung nimmt er Anstoss (VIII, 180 ff.) und schildert die Art, wie ein reicher Bauer die Tochter seines Herrn, des Ritters, zur Frau erhält und dann von seinem Schwiegervater Ritterschaft sich erwirkt; er ist dann *einschilt ritter*, jener aber nennt sich nun Dienstmann. Ueber solche Ritter ist der Dichter heftig erzürnt: ihr Schild sollte ein Pflugbrett, ihr Schwert eine Reutel werden u. s. w., ritte er im Turnier, so sollte seinem Rosse das Füllen nachlaufen, und Alle sollten schreien: ‚Lasst, Held, das Füllen saugen!' (VIII, 306 ff.)

Auch sonst aber massen sich die Bauern ritterliche Kleidung an: schon im zweiten Gedicht klagt er darüber (II, 55 ff.): Dienstmannen, Ritter und Bauern tragen dieselbe Kleidung. In früherer Zeit (*dô man dem lant sîn reht maz* 70) war dem Bauer und seinem Weibe während der Werktage nur grauer, am Feiertage blauer Loden gestattet — jetzt trägt die Bäuerin Genter Grün, Braun, Roth. So verschwendet auch der Bauer

[1] Vgl. die analoge Aufzählung im Buch der Rügen. — Ueber Begriff und Stellung der Dienstmannen vgl. jetzt Siegel, Sitzungsb. der phil.-histor. Classe CII, S. 235 ff., der auch die einschlägigen Stellen des Lucidarius umfassend heranzieht.

sein Gut in thörichter Nachahmung der Ritter; ist er dann verarmt, so nennt er sich Knappe und stiehlt Tag und Nacht (VIII, 861 ff.). Wenn der Bauer mit fliegendem Hute und klingenden Sporen einhergeht und den Herrn spielt, da doch das Land von Herren voll ist, wie soll sich dann der Adel benehmen? (III, 102 ff.). Man sollte daher die Bauernordnung Herzog Leopolds wieder in Kraft setzen: Knüttel sollen sie tragen, nicht Schwerter noch Dolchmesser, Fleisch, Kraut, Brein sollen sie essen, nicht Wildpret, am Fasttag Hanf, Linsen, Bohnen, nicht Fisch und Oel wie die Herren (VIII, 875). Den Zins, den die freien Bauern den Herren zahlen müssen, hält er daher für ein heilsames Mittel, ihrer Hoffart und ihrem Uebermuth zu steuern (VIII, 162). — Ueberhaupt ist er den Bauern feindlich gesinnt, sie heissen ihm die *nîtsûren* (II, 295) und das besiegte Laster *Nît* wird VII, 765 in einen Bauer gebannt.

Gleichen Unwillen erregt dem Dichter auch der ihm übergeordnete Stand der Dienstmannen. Ein gespanntes Verhältniss zu ihm lässt im Allgemeinen schon das sechste Gedicht vermuthen; in den späteren aber formulirt er ganz bestimmte Gründe seiner Unzufriedenheit. Vor Allem fühlt er seinen eigenen Stand durch die Ministerialen hintangesetzt, geschädigt und unterdrückt; diese Empfindung beherrscht das ganze vierte Gedicht. Als die Empörer sich verschwören, meint einer (IV, 46 ff.):

rîtaere und kneht sint gar ze frî,
der leben sul wir setzen
in einen rehten metzen

und sie detailliren im Folgenden, wie sie Stellung und Einkünfte der Ritter beschränkt und bestimmt denken; unter ihren Forderungen an den Herzog ist die fünfte (IV, 759 ff.):

ze dem fünften mâle ist uns haz,
rîtaere und knehte hât man baz
danne uns allen liep sî;
dâ von sint sie gar ze vrî.
gebt uns gên in bezzer reht.
er sî rîter, er sî kneht,
unser reht sol für gên.
sie suln niht mit rehte stên

gên uns in den schrannen.
an den dienstmannen
urteil und vrâge sol geligen.[1]

Ebenso verlangen sie zum sechsten, dass die Ritterburgen gebrochen werden und Niemand ausser die eigentlichen Ministerialen Burgen haben solle (VIII, 787 ff.). Im fünfzehnten Gedicht sagt einer der Dienstmannen, der allerbesten vier, deren Reden der Knecht belauscht (XV, 142 ff.):

rîter unde knehte
ein teil ze hôchvertic sint.
die mînen ich doch überwint,
daz sie sich müezen smücken.
wir sullens nider drücken
swâ wir immer kunnen;
niht sulle wir in gunnen
daz sie vordern an uns gâb.
hab der man daz er hab.

Während der Dichter in IV die meisten übrigen Anschläge der Verschwörer bloss referirend berichtet, fügt er zu jenen, die Ritter und Knappen betreffenden, Aeusserungen lebhafter Missbilligung. — Die Animosität der Dienstmannen entspringt aber hauptsächlich aus ihrer Kargheit und Habsucht. Wenn es VIII, 894 heisst:

mîne herrn, die dienstman,
sumlîch, ich enweiz um waz,
tragent nît unde haz
rîtern unde knehten

so sprechen andere Stellen deutlicher: die Ritter sollen strenger gehalten werden, damit die Dienstmannen sich von ihrem Gut bereichern (IV, 48 ff., 65 ff.); ein Beispiel gibt XV, 151: fände der Herr auch ein Ross, das dreissig Pfund werth sei, umsonst, so solle es der Ritter oder Knappe doch nur erhalten, wenn er fünf Sechstel bezahle: fünf Pfunde blieben immerhin noch

[1] Man erinnere sich hiebei des oben S. 594 bezüglich der Zulassung der Ritter und Knappen zu den Hoftaidingen Gesagten. Die hiesige Stelle dürfte überdies auch auf die Landtage zu beziehen sein, in welchen die Ritter Platz als Rechtsprecher über ihre Standesgenossen bereits gefunden hatten und auch das Recht über die Landherren zu urtheilen anstrebten (vgl. Luschin a. a. O., S. 60).

geschenkt, und dafür müsse er zu allem Dienst bereit sein. Kommt einmal ein Herr mit standesgemässem ritterlichem Gefolge zu Hof (XV, 398 ff.), so nennen das die Anderen unnütze Verschwendung; der Eine erklärt:

waz suln rîter vil?
ân der gerne swenden wil
vische, wiltpraet, guoten wîn,

der Andere sagt: ‚Ich bin lieber bei Dir, o Herr (der Herzog ist gemeint), und lasse mich von Dir auffüttern, statt dass mein eigenes Haus voll von Rittern und Knappen sässe, die auf meine Kosten ässen und tränken.‘ Daher weiss der Dichter wohl drei in seinem Lande, denen Bauern lieber sind als Ritter und Ritters Kinder (VIII, 911), und beklagt die Lage dieser Hintangesetzten, da sie einerseits nicht bei Hofe sind, andererseits einen Herrn haben, der ohne Ross und Sporen einhergeht, dessen Küche gar wenig raucht (XV, 376 ff.).

Bei solcher Gesinnung verläugnen die Herren überhaupt durch krämerhaft bäurisches Gebahren ihren Adel. Im ältesten Gedicht ist darauf angespielt (XIV, 80 ff.). Viel schärfer in den folgenden: Adelige Herren halten Wein feil (III, 131); bei Hofe unterhalten sie sich damit, wie eine Kuh besonders milchreich werden könne, dass sie reiche Kornernte gehalten haben, den eingekauften Wein nicht selber trinken, sondern mit Gewinn verkaufen wollen (XV, 87 ff.). Darum steht im Dienste gewaltiger Herren der Knecht Dienstumbsust (II, 87 ff.) — sie lohnen nicht, ausser mit dem Gute derer, die sie geschädigt haben; sie unterdrücken die Armen durch ungerechtes Gericht (II, 134 ff.); ja sie verüben höchst grausame Räubereien und Erpressungen (I, 586 ff.); in letzterer Beziehung wird aber die ungemein kräftige Schilderung des Dichters, dem ganzen Zusammenhange nach (vgl. I, 564 f.), nur von Kriegszeiten gelten.

Das meiste Wohlwollen bringt der Dichter natürlich dem Ritterstande entgegen. Wir sahen, dass er entschieden, ja heftig Partei nahm, wenn er von Versuchen zur Unterdrückung oder Beschränkung der Rechte seiner Standesgenossen sprach. An zwei Stellen betont er die Nothwendigkeit des Standes (IV, 100 ff.; XV, 214 ff.): ohne Ritter können weder Fürsten, noch Herren Krieg führen, *got selbe den rîter gêret hât.* Er schildert XV, 47 ff. das echte volle ritterliche Wesen; aber es ist für

hn nur mehr ein Gegenstand der Sehnsucht, die Ritter seiner Tage befriedigen ihn nicht: ihre äussere Erscheinung, ihre Kleidung ist abenteuerlich und unedel (I, 199 ff.):

ein rîter nimt gar vür guot
zem winder einen vêhen huot
und ein kürsen schaefîn:
daz sint nû diu kleider sîn;
zem sumer einen zendâl,
under einem huote hin zetal
ein roc ân suckenîe (XV, 65 ff.).

Ausführlichere Schilderungen solcher Kleidung enthält besonders das erste Gedicht (223 ff.; 245 ff.; 269 ff.), doch ist nicht mit voller Sicherheit zu sagen, ob sie geradezu auf Ritter und Knappen gehen; immerhin ist dies wahrscheinlich. Besonders widerwärtig sind ihm die überlangen Aermel (I, 170 ff. u. ö.): bestimmt auf Adelige muss bezogen werden, wenn er VIII, 450 warnt, bei Hofe sich ins Gedränge zu begeben, da die Liebhaber ‚kuttenweiter‘ Aermel darunter harte Armleder zu tragen pflegen. — Andere wieder gehen fortwährend in Eisen gerüstet einher, tragen Kettenwämmser, Eisenhandschuhe, Eisenhauben — sie gleichen der Haubenhenne: sieht diese den Schatten ihres Schopfes, so sträubt und schüttelt sie zornig ihr Gefieder (II, 1220 ff.). Ein solcher Knappe zeichnet sich im Saufen und Renommiren aus, wirft mit groben gemeinen Worten um sich, ist gänzlich unkundig jeglichen ritterlichen Benehmens (I, 309—440). Daher kümmern sie sich um Käse, Eier, Spanferkel u. dgl. (I, 399 ff.), um den Preis des Weizens — das ist ihr Feldgeschrei — (III, 124 ff.); auf Feldbau, Wirthschaft, mannigfaltigen Erwerb und Gewinn, darauf richtet sich ihre ritterliche Gesinnung (VII, 1209). Im ersten Gedicht — auf der Suche nach dem rechten Oesterreicher — findet er im Heere Leute, die den Herzog um Urlaub bitten, weil sie den Acker bestellen wollen (I, 820 ff.), andere, die sich grösster Kühnheit vermessen, im Kampfe aber abseits stehen (I, 838 ff.); auch unter diesen sind Ritter wenigstens mit inbegriffen.

Dem gegenüber schildert er das wahre adelige Auftreten und Benehmen, an dem er den *‚rehten ôsterman‘* erkennen wolle (I, 479 ff. und ergänzend I, 880 ff.). Ausdrücklich von den Tugenden des Ritters spricht er aber VII, 1181. Ueberhaupt

läuft das ganze siebente Gedicht auf eine Unterweisung zu ritterlicher Erziehung hinaus; ein junger Ritter muss neun Tugenden haben: Gottesliebe, Liebe zu reinen Frauen, kriegerische Tüchtigkeit, hohen Sinn *(manlîch hôchgemuot)*, Streben nach Ehre, Treue, Wahrhaftigkeit, Freigebigkeit, Milde (a. a. O.).

Geistliche.

Den Geistlichen gegenüber verhält sich der Dichter in zweifacher Weise. Wir kennen seine religiöse Gesinnung (vgl. oben S. 576, 584); zahlreiche Stellen seiner Gedichte zeugen von ihr, der Lucidarius selbst nimmt schliesslich eine individuell religiöse Wendung. Die Geistlichkeit ist ihm daher von diesem Standpunkte die Vermittlerin der ewigen Seligkeit, indem sie das lebendige Fleisch und wahre Blut im Sacramente spendet:

lâz wir der pfaffheit ir gewalt
sît sie ze den êren sint gezalt (II, 841—857),

wer ihr folgt, hat Verstand (II, 810), wer ihrer Lehre gehorcht, bewahrt sich vor Irrthum (II, 812). In dieser einen Beziehung bleibt sie unangetastet.

Aber die Geistlichen treiben Simonie (II, 775 ff.), wer ihnen schenkt

waer der alle sîne zît
gewesen ein gesuochaer
si sagent in nicht got unmaer (II, 797),

sie kaufen sich die Pfarren von dem Dienstmanne (VIII, 45), verleiten ihn durch Geldversprechungen (VIII, 61 ff.), dass er sich seinerseits der Simonie schuldig macht und ihnen, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes dazu, die Pfarre verleiht (VIII, 77 ff.). Im siebenten Gedichte (62 ff.) erzählt die Wahrheit von einem Prediger, der die Gemeinde zu reichlichen Spenden auffordert, auf Paulus, Bernhard, Augustin dabei sich beruft; Beichte, das heilige Oel, die Taufe sollen bezahlt werden:

sô ich die wârheit sagen sol,
wir phaffen haben veile
iu allen ze einem heile
den waren gotes lîchamen.

Die Habsucht wird (VII, 787) in einen Geistlichen gebannt: er hat grossen Gewinn und doch nimmer genug; die Hoffart, das

Hauptlaster, in einen römischen Cardinal,[1] denn der lebt hoffärtig in grossen Ehren, achtet die Pfennige gering, hat aber um Silber viel Ablass feil (VII, 1016 ff.). Während des Kampfes der Tugenden mit den Lastern hört man die klagende Stimme eines Abtes, der die Heuchelei anklagt, dass er um ihretwillen in der Hölle brenne (VII, 709 ff.). Bemerkenswerth ist das Urtheil des Verfassers über den Cölibat (II, 935 ff.); zwar erkennet er ihn an: St. Bernhard gab uns das ‚graue Leben‘, wer den Orden, den er gestiftet, bricht, verfällt allgemeiner Verurtheilung. Er nannte sich aber Gottes Knecht. Gott aber gab uns die Ehe. Immer geht doch sonst der Herr vor dem Knecht, sein Gebot vor des Knechtes Gebot: dem aber, der die Ehe bricht, dem lassen wir noch immer den Namen eines Guten, wie sehr er sich auch gegen Gott vergangen hat.

Besondere Bedeutung hat das Verhältniss der Geistlichkeit zum Reiche und zum Landesfürsten. Wie innig er Papstthum und Kaiserthum verbunden denkt, sahen wir schon (vgl. S. 600 f.); er verwünscht daher II, 830 die Cardinäle ohne Papst:

die kristenheit ir roubet.
ân kristenlîchez houbet
seh wir der phaffen potich gên.
ir dinc möht niht wirs gestên.

Mit vorwiegender Rücksicht auf diese Verhältnisse — weder Dechant, noch Bischof, noch Domprobst wehrt den Geistlichen ihr ungeistliches Leben (II, 828) — verlangt er, dass sie der richterlichen Gewalt des Herzogs unterstehen: sie haben sich davon frei gemacht, in Allem, was sie thun, dem Landesrecht unterworfen zu sein (II, 777); der Herzog soll sie richten, der Papst ist zu ferne (II, 819 ff.; 836):

ob ein phaffe unphefflîch vert,
billîch daz der fürste wert
und ander rehte leien.

Zwischen solchen Aeusserungen und jenen deutlichen Spuren eines individuellen religiösen Bedürfnisses besteht kein Widerspruch. Dieses findet vollständige Beruhigung in den allgemeinen religiösen Anschauungen seiner Zeit und seines Standes, jene charakterisiren des Dichters äussere Stellung im Kampfe

[1] Vgl. Buch der Rügen, Z. 289 ff.

der weltlichen Interessen des Clerus und der Laien. Dieselbe ist zum geringeren Theile individuell: hauptsächlich beruht sie in den Traditionen seines Standes. Das ist aber hervorzuheben, dass der Dichter diese Traditionen für seine Person lebhaft aufrecht erhält. Sie stehen bei ihm in Zusammenhang mit seinen Anschauungen vom römischen König, vom Reiche, in denen das Fortleben alter staufischer Ueberlieferungen unverkennbar ist.

Spielleute.

Der österreichische Ritter ist aber auch Dichter. Als solcher urtheilt er öfter über die Classe der Spielleute. Die hiehergehörigen Stellen ergänzen das Bild, das wir bisher von ihm gewonnen haben.

Im dreizehnten Gedichte fingirt er einen Brief des alten Spielmanns Seifried Helbling an seinen Freund und Genossen Julian. Seifried hat die Besten überlebt, die noch wahrhaft ritterliche Sitte übten. Jetzt muss er in Märkten und Städten sich umhertreiben, vor Raubrittern singen und ihnen die Züge der Kaufleute verrathen, um seinen Erwerb zu finden. Zweifaches ist hier ausgesprochen: die jetzigen Spielleute sind gemeiner niedriger Art, aber auch adelige Herren, die den edleren höfischen Gesang unterstützten und förderten, gibt es nicht mehr. Das Hauptgewicht liegt sogar auf letzterem; mit dem alten *hovegumpelman,* dem vor Alter ‚die Glieder sich lösen‘, der früher unter edleren Herren edlerem Gewerbe oblag, hegen wir fast Mitleid; der Schilderung der verstorbenen Helden ist ebenso viel Raum gegönnt, wie dem Bilde der verkommenen räuberischen Gesellschaft; die Person Seifrieds tritt dabei zurück.

Im zweiten Gedicht findet das Treiben der Spielleute ausdrückliche und unumschränkte Verurtheilung (II, 1291 ff.). Sie heissen die Lottersinger, einzelne werden mit charakteristischen Appellativen bezeichnet — Rübendunst, Mildengruss, Mildenfreund, Ehrenknolle u. s. w. — sie betteln auf das Unverschämteste, drängen sich mit ihrem rohen Singen auf:

ze Wienne, sô man ezzen wil,
sie strîchent umbe nâch der pfrüent.
vor der herren tisch sie lüent
sam die kelber nâch den küen (II, 1392),

ihr Singen heisst hier wie 1363 ein Brüllen, sie schreien wie Rasende (1301), sie unterbrechen die gesellige Rede, die der Herr bei Tafel mit seinen Rittern und Knappen haben will, und ist Einer fertig, so ist alsbald ein Anderer da (1397 ff.). Er verwünscht sie in einen Wassergraben (1360); vier im ganzen Lande wäre genug: zu Hof zwei, zwei im übrigen Lande (1426 ff.).[1]

Im siebenten Gedichte erklärte er es als eine Freigebigkeit, die dem Teufel wohl gefiele, Bänkelsängern und falschen Lobsingern Lohn zu geben (803), und die Frechheit wird in einen alten Spielmann verwiesen: der kennt weder Scham noch Zucht, er weiss nur frech zu fordern, Gott und der Welt ist er zuwider (850 ff.).

Diese Gereiztheit ist sicher auch in dem standesmässigen Gegensatz zwischen dem ritterlichen Dichter und den Spielleuten mitbegründet. Doch beruht sie ebenso sehr auf dem Bewusstsein des Verfalles der Poesie zu seiner Zeit im Vergleiche zur früheren:

der niwen singer ist ze vil.
von der wârheit ich daz sprechen wil.
ir wart, ir doen sint ze kranc
wider der alten meister sanc,
daz man dâ bî vergizzet (II, 1327 ff.).

Der Ausdruck *niwe singer* allein würde den Standpunkt des Verfassers genügend beleuchten. Bei den ‚alten Meistern‘ scheint er nicht ausschliesslich bürgerliche Dichter im Auge zu haben (wenn man seine sonstige Art, ältere Dichter zu nennen, ver-

[1] Ist die Zahl vier hier zufällig, oder hat man an eine satyrische Anspielung zu denken? Steckt in der Stelle etwa eine scherzhafte Beziehung auf die vier Landrichter der ersten Zeit Ottokars? Oben (S. 594 ff.) war von der Parteinahme des Verfassers für die Landtaidinge die Rede. Zur Zeit Albrechts gab es zwei obere Landrichter im Lande unter der Enns, das babenbergische Amt des obersten Landrichters existirte nicht mehr; der Adel wünscht es herzustellen, dringt aber nicht durch (vgl. dazu Luschin a. a. O., S. 54 ff.). II, 758 wünscht der Dichter, dass man die Hoftaidinge auflasse und Landrichter einsetze. Besteht ein Zusammenhang zwischen jener Stelle und der unserigen, die dann nothwendig ironischen Sinn hätte? nicht blos in der Vierzahl der Spielleute, sondern auch darin, dass ihrer zwei — analog den zwei habsburgischen Landrichtern — für das ‚Land‘ bestimmt werden?

gleicht, z. B. *von Haslou meister Kuonrât* II, 443 [vgl. unten Cap. VII]; *her Wolfram von Eschenbach* XIII, 22, 83; *her Bernhart Vrîdanc* II, 147; VI, 186; VIII, 488). — Der Zustand der zeitgenössischen Spielleute ist ihm endlich drittens nur eine der Erscheinungen, in denen sich der allgemeine Verfall ritterlichen Wesens kundgibt. Das geht deutlich genug aus dem dreizehnten Gedicht hervor.

Reste höfischer Gesinnung.

Wir hatten bisher oft Gelegenheit, das Bewusstsein seines ritterlichen Standes in Rücksicht auf die sociale Stellung des damaligen Ritterthums hervortreten zu sehen. In jenem Urtheil über die Spielleute äussert sich aber noch eine Nachwirkung der eigentlich höfischen Tradition des Standes. Sie lässt sich auch sonst noch verfolgen, freilich verwischt und weit weniger bedeutsam als jene actuellen, in den öffentlichen Zuständen begründeten Tendenzen.

Ich lege nicht so sehr Werth darauf, dass er als Ideale der Ritterlichkeit Figuren des höfischen Epos wie Gamuret, Parzival, Artus u. A. anführt;[1] denn diese Reminiscenzen allein würden noch kein näheres Verhältniss zur höfischen Zeit in sich schliessen. Wolfram war bereits volksthümlich geworden, was am besten daraus hervorgeht, dass jene Lottersinger selbst ihre jeweiligen Gönner mit diesen typischen Helden vergleichen: so singt *meister Rüebentunst* (II, 1302 ff.):

herre ich sing iu ze lobe
. . . .
under helme under schilt
begêt ir Gâmuretes werc.

Aber die Schilderung der *vröude* XV, 47 ff., von der er die Alten sagen hört, ist durchaus von der höfischen Art; aus ihr geht auch die Heftigkeit hervor, mit der die Verläumdung der Frauen gescholten wird (II, 363 ff.):

der wîbe nie wirs wart gedâht.

Ebenso sind in den beiden Schilderungen des wahren Oester-

[1] Artus XV, 163; Parzival III, 158; XIII, 80; XV, 119; Feirefiz III, 150; XIII, 20; Secundille III, 155; Orilus III, 158; XV, 122; Anfortas III, 159; Gamuret II, 1307; XIII, 80; XV, 107; Gawan XV, 135; Gramoflanz XV, 133; Herzeloid XV, 111; Orgelus XV, 137.

reichers und rechten Heergesellen einige Züge, welche auf die alte feine Sitte hinweisen: die Kleidung ist edel, nicht auffallend (I, 481 ff.), in seinem Benehmen (510 ff.) herrscht die *Mâze*, er versteht es, bescheiden über seine eigenen glücklichen Verhältnisse zu schweigen und lässt Andere davon berichten (I, 921); *Zuht Mâze Êre* sind unter den Kronräthen, die der Dichter im zweiten Gedichte sich zugesellt, und Liebe zu schönen Frauen die zweite Tugend, die ein junger Ritter haben müsse (VII, 1185). Auf das alte speciell höfische Liebesverhältniss spielt er einmal an (I, 759 ff.): der gebrandschatzte Bauer trauert nicht, dass die Nacht vergeht und der Morgen Trennung bringt:

als dicke tet mit sorgen
der Môrungaer von liebe
und ander minne diebe,
die der minne pflâgen,
sô sie bî liebe lâgen.
in was kurz diu wîle.

Aber wie schwach sind alle diese Spuren eigentlich höfischer Gesinnung im Vergleich zu dem nur wenige Decennien jüngeren Frauenbuch Ulrichs von Liechtenstein. Nirgends eine Klage, dass das höfische Singen, die Lyrik, im Munde von Rittern ausstirbt; wenn die Verläumdungssucht getadelt wird, so ist allein ein moralisches Motiv, das davon abhalten sollte, genannt: wir sind Alle vom Weibe gekommen, dass daher auch nur eine beschimpft wird, sollte uns allen leid thun (II, 379) — der höfische Preis des Weibes fehlt durchaus; die Schilderung des rechten Weibes (I, 1342 ff.) ist gleichbedeutend mit dem Lobe einer sittlich untadeligen Ehefrau. So ist auch die Anwendung seines ‚Traumes' (VII) auf die ritterliche Jugenderziehung ganz und gar von moralischen Gesichtspunkten beherrscht.

Das speciell höfische Element ist für den Verfasser in der That nur mehr eine Tradition; er wünscht sie aufrecht erhalten in Dingen, die der äusseren Erscheinung angehören oder die gute Sitte bedingen und ebenso wohl rein moralischer Natur genannt werden können. Als Ritter in den Verhältnissen seiner Zeit fühlte er sich vor allem Anderen in socialer Hinsicht: er kämpft gegen die Uebergriffe des höheren Adels wie gegen das Eindringen bäurischer Elemente in seinen Stand.

IV. Das Historische im fünfzehnten und vierten Gedicht.

Ottokar erzählt die Friedensverhandlungen, welche den Ungarnkrieg 1291 beschliessen, 377 a ff. folgendermassen: Die Bischöfe von Gran und Kalocsa reiten vor Wien und lassen die Bischöfe von Passau und Seckau bitten, unter sicherem Geleite zu einer Unterhandlung sich einzufinden. Diese erscheinen mit Zustimmung des Herzogs; nach anfänglich gereizten Wechselreden kommen sie überein, dass sie zur Förderung der Friedensunterhandlungen beiderseits zu ihren Herren zurückkehren und anderen Tages am gleichen Orte sich treffen wollen. So geschieht es. Sie schliessen achttägigen Waffenstillstand. Hierauf erscheint eine ungarische Gesandtschaft, bestehend aus den Bischöfen und vier Grafen, in Wien, mit voller Actionsfreiheit. Das Resultat ist: der Ungar will inzwischen das Land räumen, und von beiden Seiten soll der Rath der Fürsten zur Fortsetzung der Unterhandlungen bei Hainburg zusammentreffen. Eine österreichische Gesandtschaft begibt sich hierauf zu Andreas, dieser ratificirt jenes Resultat und räumt Oesterreich. Am bestimmten Tage erscheinen zu Hainburg die Unterhändler; sie beschliessen, dass je vier von beiden Seiten erwählt werden sollen; was diese untereinander ausmachen, das soll von beiden Fürsten anerkannt werden. Andreas und Albrecht binden sich in diesem Sinne. Das Schiedsgericht löst seine Aufgabe und lädt die Fürsten ein, zu Pressburg zusammenzukommen, um seinen Ausspruch zu vernehmen. Das geschieht, der Friede ist damit definitiv geschlossen.

Dem gegenüber die Darstellung des Lucidarius XV, 559 ff.: Er weiss davon, dass das erste Zusammentreffen der Unterhändler vor Wien geschah (615 f.), doch nennt er vier von Seiten des Herzogs. Wie es dabei zuging, ist zweimal erzählt: das erste Mal vom Dichter selbst 569—590; dabei ist blos ein allgemeiner Friedenswunsch dem Bischof von Kalocsa in den Mund gelegt, ohne irgend ein Resultat anzudeuten; das zweite Mal lässt der Verfasser die Vorgänge durch den Kalocsaer dem König Andreas vortragen — die Grafen Yban und Myzze sind ihrer Unversöhnlichkeit wegen absichtlich vom Rathe ferngehalten —: ‚Ich traf vier Räthe des Herzogs vor Wien, sprach Euer Anerbieten aus, dass der Herzog Euch Euer Land zurück-

erstatte, wenn er Euren Zorn abwenden wolle. Jene stimmten zu, wenn Ihr dem Herzoge die Kosten der Expeditionen, die ihm jene früheren Züge verursacht haben, ersetztet. Ich lehnte dies ab, verlangte Hainburg, Bruck, Himberg und die Neustadt, auch Starkenberg dazu, und drohte mit ihrem Schaden, wenn sie darauf nicht eingingen. So trennten wir uns.‘ Der König lobt höchlich diesen Bericht; da aber seine Räthe ohne Resultat zurückkehrten, ist er über Albrecht erzürnt: er will keine zweite Botschaft mehr absenden; jene erste war ein Ausfluss seines christlichen Sinnes, weil er die Verwüstung des Landes nicht dauern lassen wollte. Er verlangt Rath. Der Bischof von Gran meint, dass Graf Yban so menschenfreundlichen Gründen kaum zugänglich wäre; die von Veszprim und Raab rathen, Laien zur Verhandlung beizuziehen; der von Fünfkirchen will selbst in den Krieg, will Weiber und Kinder mit eigener Hand erschlagen, wenn der König sein eigenes Gebiet dem Gegner überlasse. Da tritt Graf Yban hinzu: ‚Ich wurde in Eure Absicht nicht eingeweiht, weil mir der Herzog feind ist. Ich habe mich mit Eurer Hilfe an ihm gerächt: denn Ihr seid rechtmässiger König geworden. Aber auch früher, als Ungarn ohne Herrn war, habe ich mich behauptet.‘ Der König: ‚Ich halte gerne Frieden — soweit es mit meiner Ehre sich verträgt. Da dies nun nicht sein kann, so rathet mir, werthe Helden, wohin ich mein Heer führen soll — denn dies Land ist zum Erbarmen verarmt.‘ Yban: ‚Ich weiss nichts Besseres, als dass ihr einen Heerestheil morgen vor Wien werfet und brennen lasst, dass die in der Stadt den Rauch spüren. Wollen sie nun in offenem Felde uns entgegentreten, so zieht die sengenden Truppen zurück, damit wir jene dann umzingeln. Ihr inzwischen lagert Euch an der Fischa, dass jener Kriegshaufe wisse, wo er mit Euch sich wieder vereinigen solle.‘ Dieser Rath wurde angenommen. Am andern Morgen begann das Heer aufzubrechen: alles Vieh ging vor ihm zu Grunde, den Vogel in der Luft betäubte das Getöse, dass er mit den Händen gefangen werden konnte. So räumten sie hier, nachdem sie uns den Schaden gethan (*nâch unserm schaden*), dies Land. Der Haufe, der vor Wien brannte, zog sich ohne angegriffen worden zu sein zurück; das Heer lagerte sich an der Fischa. Da sprach Graf Myzze: ‚Herr

König, lasst die Schiffe von Komorn und Raab heraufschaffen; wir wollen einen Raubzug von der March an den Kamp veranstalten und nichts schonen. Zehntausend Mann genügen. Ihr selbst liegt mit dem Heer stille.‘ Der Herzog fuhr mit seinem Rath nach Hainburg. Der König und der Herzog gelobten, das anzuerkennen, was je sechs von Beiden Erwählte beschlössen. So kam der Friede zu Stande. Als Graf Yban die Bedingungen vernahm, gerieth er in grösste Wuth und fuhr sogleich zornig weg.

In dieser ganzen Erzählung stimmt im Allgemeinen die Darstellung des Beginnes und Schlusses der Unterhandlungen mit der Ottokars. Einige kleine Differenzen in Zahlangaben (vier Herren treffen vor den Mauern Wiens mit dem Bischof zusammen, das Schiedsgericht besteht aus zwölfen) kommen nicht in Betracht. Alles Uebrige ist von Ottokars Bericht völlig verschieden; aber wenig glaubwürdig.

Zunächst fällt das Abgerissene der Erzählung auf. Dem Grafen Yban ist der Zutritt zu den Verhandlungen verwehrt (XV, 599), plötzlich erscheint er in denselben: *grâf Ybân hin nâher trat* (711). Der Plan, die Truppen des Herzogs zu umzingeln, wird gefasst, die nothwendigen Bewegungen werden ausgeführt; darauf, dass der Zweck des Manövers gar nicht erreicht wird, ist kaum vorübergehend (775) Bezug genommen. Graf Myzze räth zu einem Raubzug: kein Wort, wie sich der König zu diesem Vorschlag verhalten. Unmittelbar an den Schluss der Rede des Grafen schliesst sich ohne jeden stylistischen Uebergang (797):

der herzoge mit sînem rât
vuor ze Heinburc in die stat.

Selbst in der durch die Uebereinstimmung mit Ottokar besser bewährten Partie sind auffallende Unebenheiten: Was soll der erste Bericht von der ersten Unterhandlung, wenn kein Resultat angedeutet ist, ja nicht einmal von dem ungarischen Gesandten Vorschläge gemacht werden? Ferner: der zweite Bericht über dieselbe Sache könnte aus dem ersten nimmer errathen werden.

So treten zu den äusseren Differenzen zwischen dem Lucidarius und Ottokar innere Gründe, welche den Bericht des Ersteren unglaubwürdig machen.

Er scheint aus zwei verschiedenen Elementen zusammengeschmolzen. Der Abschnitt 632—796 könnte nämlich halbwegs in eine Erzählung vom Ausbruche des Krieges passen. Der historischen Wahrheit entspräche dann wenigstens der Zug vor Wien; die zweimalige Versicherung des Königs, dass er von Mitleid mit den durch das Kriegsunglück Betroffenen bewegt werde, hätte guten Sinn; das Auftreten Ybans, provocirend und den Kriegszug eigentlich organisirend, würde verständlich. Denn die Gesandtschaft, welche Andreas vor Beginn des Krieges nach Wien schickt, verlangt ausdrücklich, dass Albrecht dem Grafen wiedergebe, was er von seinen Gütern inne habe (Ottokar 365[b]), der Feldzug erscheint also mit in seinem Interesse unternommen. Alle Reden des Königs in diesem Abschnitte, in denen er sich auf eine zu Albrecht bereits vergeblich gesandte Botschaft beruft (674, 729), können ohneweiters auf das Kriegsultimatum bezogen werden. Scheinbar beziehen sie sich auf die Friedensunterhandlungen des Kalocsaers, scheinbar geht dessen Bericht (632 ff.) auf den Verlauf derselben. Er könnte aber ebenso gut von jenem gelten; ein Moment bekräftigt dies geradezu: der Kalocsaer erzählt, dass der Gegner auf die Forderung, das ehemals ungarische Land zu erstatten, eingehen wollte, wenn eine Geldentschädigung dafür einträte (649). Eben dasselbe erzählt Ottokar (365[a]):

Ze welcher Zeit und Frist
Mir der Kunig gelten lat
Nach gemeiner Lewt Rat,
Waz mit Rawb und mit Prant
Graf Yban meinem Lannd
Und meiner Marich habt getan,
So wil ich gern lan
Die Veste aus meiner Gewer.

Ferner: Nur wenn der ganze Passus im angegebenen Sinne aufgefasst wird, ist verständlich, wie der König es verschwören kann, noch eine zweite Gesandtschaft zu senden (676 f.); denn jene erste stellte dem Herzog (Ottokar 365[b]) in der That nur das Dilemma, entweder die Forderungen des Königs zu erfüllen oder Krieges sich zu versehen, und scheidet von ihm mit offener Kriegserklärung. In der Art, wie die Sache im Lucidarius erzählt ist — als Friedensverhandlung — sind die Zeilen 676 f.

sinnlos, da auf die Anträge des Kalocsaers von dem Gegner erst Antwort erwartet werden musste (660 ff.). Brachte die Gesandtschaft aber die Kriegserklärung, so entspricht ferner die ganze Stelle völlig dem Charakter eines Kriegsraths: die Forderung der Bischöfe, dass Laien herbeigezogen werden müssen, wird begreiflich, die Worte des Fünfkirchners (706 ff.):

mîn phafheit waer mir ungemach;
ê mîn hêrre lieze sîn lant,
ich slüege mit mîner hant
bêdiu wîp unde kint:
ân mich doch vil phaffen sint

erhalten guten Sinn.

Doch beziehen sich aber andere Stellen der Erzählung im Lucidarius sicher auf die Friedensverhandlungen: dass der Bischof von Kalocsa als Unterhändler erscheint (vgl. Ottokar 377[b]; Anhang zu Lichnowsky 2, CCLXXVII), Z. 570; dass die erste Zusammenkunft vor den Thoren Wiens geschah (616, Ottokar 377[b]); ja es stimmen Details aus dem ersten Bericht über dieselbe zur Darstellung Ottokars:

Lucidarius 582	Ottokar 378[a]
der die nôt zertrüege,	*Dicz Lannds Gut*
die wir in dem lande begên,	*Ist dhain Lannd geleich*
got möhte lieber niht gestên	*Und haist dauon Oesterreich.*
ûf der erde an deheiner stat	

Zur politischen Situation vor dem Friedensschluss stimmt auch, dass Yban von den betreffenden Verhandlungen ausgeschlossen ist (599). Endlich erzählt der Abschnitt 797 ff. in allgemeiner Congruenz mit Ottokar in der That den eigentlichen Friedensschluss.

Wenn wir demnach den ganzen Bericht des Lucidarius nach den beobachteten inhaltlich verschiedenen Elementen sondern, so sind von der Kriegsbotschaft zu verstehen die Stellen 632—796, von den Friedensverhandlungen 559–631, 797—854.

Der Verfasser des Lucidarius hat demnach Berichte einerseits von dem Frieden, andererseits von der Kriegserklärung, letztere falsch auf die Friedensunterhandlungen beziehend, in einander gearbeitet. Er konnte die missverstandenen ziemlich unverändert aufnehmen: in der That ist in 632–796 das Meiste,

was auf eine Gesandtschaft, was auf den Zustand des Landes, auf die Absichten des Königs sich bezieht, so zweideutig ausgedrückt, dass es — einzeln genommen — auch in Rücksicht auf die im Vorhergehenden (559—631) erzählten factischen Friedensverhandlungen einigen Sinn gab, wenn auch der rechte Zusammenhang in dem Abschnitte erst durch die Beziehung auf die Kriegserklärung hergestellt wird. Eine Aenderung seines (wahrscheinlich mündlichen) Quellenberichts dürfte er sich in der Rede Ybans 712—724 erlaubt haben, denn diese geht auf die Zustände unmittelbar vor dem Frieden: Yban erklärt sich vom Friedensrathe ausgeschlossen, weil ihm der Herzog — mit dem doch Friede geschlossen werden soll — feind ist; er lässt seine Erbitterung über diese Ausschliessung in den folgenden selbstbewussten Worten merken.

Der Uebergang des einen Berichtes in den andern ist Z. 632 unmerklich vollzogen: die Erzählung des Kalocsaers ist zuerst nach dem Berichte vom Frieden dargestellt; bald aber wird dieser verlassen und der zweite untergeschoben, an dem Punkte wo der Bischof den Wortlaut der Verhandlungen referiren will (632); er sagt von hier ab Dinge, die nur der Ueberbringer der Kriegserklärung (vgl. Ottokar 364 [a]) sagen durfte. Dort, wo der Verfasser wieder zum Hauptberichte zurückkehrt (796), ist der Uebergang leicht merkbar, ja gewaltsam: eine gute Erzählungskunst, auch diejenige, die wir im Lucidarius sonst beobachten, konnte hier unmöglich eine solche Lücke lassen.

Dies führt zu einer Vermuthung über die Genesis der ganzen Stelle. Bereits der Eingang zu derselben ist sehr auffällig. Vorher geht der Nachruf nach König Rudolf, ihm folgt (559):

nû wart ein vride geworben
der was unverdorben
des küneges halp, des herzogen.
die sazten sich an undervrâgen
bêdenthalp an ir rât,
daz ob got wil wol ergât 564.

Damit nimmt der Dichter sein Thema wieder auf; *nû* dient als überleitende Partikel. Unmittelbar darauf folgt (565 ff.):

nu lâze wir die rede stân
und hebe wir aber an
unser altez maere.
wer bî der sprâche waere
des küneyes halp von Ungern dâ?
der bischolf von Goletschâ u. s. w.

Eine solche scharfe Markirung eines neuen Abschnittes, wie Z. 565 bis 567 enthalten, hätte Sinn unmittelbar nach 558, nicht aber nachdem der Schriftsteller in 559—564 ohnehin bereits zum alten *maere* zurückgekehrt war. 559—564 ganz zu streichen geht nicht an, da man sonst nicht wüsste, was mit der *sprâche* 569 gemeint sei. Auch mehr oder minder gewaltsame Aenderungen in 565 ff. helfen nicht. Wollte man die störenden Verse 565—568 eliminiren, so müsste man lesen:

des küneges halp von Ungern dâ
der bischolf was von Goletschâ,

dann verlöre man das nothwendige Wort *sprâche;* denn unmittelbare Beziehung des *dâ* auf *rât* 563 ist nicht möglich, weil Z. 564 das Vorhergehende vom Folgenden abtrennt.

Ich vermuthe demnach, dass auf 564 ursprünglich sogleich 797 ff. folgte. Der Friedensschluss war dann, zwar nicht vollständig, aber doch im Allgemeinen wenigstens getreu erzählt. Später erschien es dem Dichter nothwendig, die Erzählung zu detailliren, und er schob den Abschnitt 565—796 ein, in welchem er verschiedene Berichte contaminirte. Dazu verfertigte er eine neue Einleitung 565—568, welche wahrscheinlich die Zeilen 559—564 ersetzen sollten, vergass aber — indem ihm die allgemeine Erwähnung, dass nun Friede sein sollte, als bereits geschehen vorschwebte — dieselbe in die neue Einleitung aufzunehmen. Durch einen Irrthum des Abschreibers blieb 559—564 im Texte erhalten, und wir erhielten so zweierlei Einleitungen zur Erzählung vom Frieden, die sich gegenseitig ausschliessen, von denen aber doch keine für sich allein genügt.

Dieser Sachverhalt hinsichtlich des Textes wirft zugleich auch ein Licht auf den Charakter der historischen Schriftstellerei unseres Verfassers. Er kann bei dieser Erzählung des Friedensschlusses kaum schriftliche Quellen zu Gebote gehabt haben. Die Vermischung der Vorgänge zu Anfang und Ende

des Krieges — zwischen denen allerdings eine gewisse Analogie besteht — erklärt sich am besten, wenn die Darstellung auf mündlichen Ueberlieferungen und daher schliesslich auf dem Gedächtniss des Erzählers basirt. Auch von dieser Seite bestätigt sich nebenbei, dass die Aufzeichnung des fünfzehnten Gedichtes erst geraume Zeit nach den Ereignissen, die seinen Gegenstand bilden, geschehen ist. Hiebei ist keinerlei tendenziöse Verfälschung des historischen Bestandes von Seiten des Satirikers anzunehmen: der Tenor der Friedensverhandlungen an sich bot keinerlei Anhaltspunkt, um irgend eine der individuellen Zu- oder Abneigungen des Autors besonders zur Geltung kommen zu lassen. Einzig vielleicht verräth die hervorragende Stellung, die dem Grafen Yban gegeben, und die feindliche Animosität, mit der sein Auftreten geschildert ist, eine besondere Absicht, jenen gefürchteten Feind möglichst verabscheuenswerth darzustellen. Als der Graf die speciell für ihn ungünstigen Bedingungen hörte (842 ff.):

als ein eberswîn er lam
und vuor enwec sâ ze stunt
sam ein winnunder hunt.

In der That spielte der Graf auch historisch in dem Kriege eine bedeutende Rolle; seine alte Feindschaft gegen den Herzog hatte sich vielfach, besonders 1286 und 1289, bewährt, und so mag sich in der Darstellung des fünfzehnten Gedichtes die volksthümliche Anschauung von der Feindseligkeit und Macht des Grafen, wie die Schadenfreude über die ihm erwachsenden Nachtheile ausdrücken.

Will man die historische Glaubwürdigkeit des Verfassers bezüglich des im vierten Gedichte Erzählten prüfen, so ist ein principieller Unterschied in der Beurtheilung des vierten und fünfzehnten vor Allem festzustellen. Die zweite Hälfte des letzteren stellt sich im Grossen und Ganzen schlechtweg als ein historisches Gedicht dar: es fehlt der einheitliche satirische Gesichtspunkt, der z. B. das in der ersten Hälfte vom Ungarnkriege Erzählte nur als Beispiel zum satirischen Thema erscheinen lässt. Einen solchen einheitlichen Gesichtspunkt satirischer Auffassung des Historischen lässt auch das vierte Gedicht erkennen: die Verschwörung der Landherren ist dem Autor hauptsächlich darum wichtig, weil sie ihm ein Symptom

der zunehmenden Feindschaft zwischen Dienstmannen und Rittern ist, weil sie durch einen Gewaltstreich die Stellung des Ritterstandes noch mehr einschränken wollte. Er stellt daher die Vorgänge hauptsächlich vom Standpunkte des Ritters, der seinen Stand und dessen Rechte vertheidigt, dar. Dasselbe Thema kehrt an anderen Orten, satirisch aufgefasst, wieder. Und auch hier liegt der Darstellung der historischen Facta satirische Auffassung zu Grunde. Sie sind völlig tendenziös von jenem einen Standpunkte aus erzählt.

Das zeigt sich besonders in der ersten Hälfte des vierten Gedichtes; die Geschichte der ,Verschwörung' ist in einen völlig erfundenen Rahmen eingekleidet, der es dem Autor erlaubt, so zu erzählen, als ob er den geheimsten Berathschlagungen der Verschwörer beigewohnt hätte und ihre innersten Gedanken kenne. Dabei verwendet er rein historische Motive, wie den Hass gegen die herzoglichen Schwaben; vor Allem aber tritt hier bereits seine Haupttendenz hervor, die den Rittern feindlichen Bestrebungen der Herren zu betonen. Auch dieses Motiv hat Anspruch auf historische Wahrheit. Weil nun aber gerade in Rücksicht auf dasselbe der Dichter selbst eifrig und leidenschaftlich Partei ist und im eigenen Interesse entschiedenst gegen die Verschwörer Stellung nimmt, so hat er unter deren Motiven auch ein völlig erfundenes eingeführt, das er ganz in den Vordergrund rückt: den Plan der Rädelsführer, das Land in vier Markgrafschaften unter sich aufzutheilen. Der Verfasser hat darob schärfsten Tadel erfahren: Lorenz nennt diese Erzählung eine schamlose Lüge (Geschichtsquellen, S. 191); Andere suchten einen Ausweg: Krones (Handbuch II, 17) sieht darin ,verworrene Gerüchte', Friess (Geschichte der Herren von Kuenring, S. 117) eine unter dem Volke und niederen Adel verbreitete Meinung.[1] Ich glaube, dass sie überhaupt nicht vom Standpunkte des Historikers zu beurtheilen ist.

Dass die Verschwörung auch eine politische Spitze hatte, geht aus den Verbindungen, die sie mit Wenzel von Böhmen und König Adolf anzuknüpfen suchte, hervor. Der Dichter war selbst dieser Meinung: er hebt die letzteren mehrmals her-

[1] Vgl. jetzt auch Friess ,Herzog Albrecht I. und die Dienstherren von Oesterreich' in der Habsburger Festschrift 1882.

vor. Wenn nun die Gesammtabsicht des vierten Gedichtes nicht eine historische, sondern eine satirische ist, wenn er die Erzählung der Verschwörung in einen völlig erfundenen Rahmen einkleidet, der seinem satirischen Zwecke taugt, speciell die politische Tendenz derselben in einer Jagdallegorie (407—451) darstellt, so liegt die Vermuthung nahe, dass die Geschichte von den vier Markgrafschaften ebenfalls nichts als eine satirische Erfindung ist, in der er im Keime vorhandene hochverrätherische Absichten der Verschwörung auf die Spitze treibt und seiner besonderen standesmässigen Erbitterung gegen die Dienstmannen scharfen Ausdruck verleiht. Wenn man, historischen Massstab an die Erzählung von den vier Markgrafschaften legend, vermuthen kann, dass damals in der That solche Gerüchte im Schwange gewesen seien, so kann der, welcher jenes Motiv als rein stylistisches Darstellungsmittel der Satire auffasst, ebenso gut sagen: gerade dem damaligen Leser, der die Vorgänge der Adelsunruhen selbst erfahren und erlebt hatte, mussten ,die vier Markgrafschaften' alsbald in ihrer satirischen Bedeutung klar sein, so dass von einer bewussten Verfälschung des Thatbestandes oder auch nur von einem leichtgläubigen Nachsprechen volksthümlicher Gerüchte in diesem einen Falle nicht wohl geredet werden kann, wohl aber von einer heftig tendenziösen Parteinahme.

Der Dichter weiss nichts von den Unterhandlungen der Verschwörer mit Wenzel von Böhmen, mit den Wienern und mit Yban von Güssing (vgl. Ottokar 578[a] ff.); namentlich letztere hätte er sich kaum entgehen lassen, wenn wir die Darstellung Ybans in XV in Betracht ziehen. Ueberhaupt scheint er bestimmte Detailnachrichten über die Vorstufen des Anschlags nicht gehabt zu haben: gerade in dieser Beziehung musste ihm die Erfindung des ersten Theiles sehr dienlich sein. Auch den Stockerauer Tag erwähnt er nicht.

Besser ist er über den Gang der Verhandlungen mit dem Herzog unterrichtet. IV, 601—693 entsprechen Ottokar c. 622 und 623. Einige Differenzen sind vorhanden: bei Ottokar erscheinen die vier Rädelsführer als Delegirte der Stockerauer Versammlung aus eigenem Antriebe beim Herzog; der Lucidarius lässt den Herzog Nachrichten erhalten, dass eine feindliche Bewegung gegen ihn im Zuge sei, und die Landherren

zu sich berufen. Daraus scheint hervorzugehen, dass er von den Stockerauer Beschlüssen in der That nichts wusste, also nicht etwa absichtlich im ersten Theile seiner Erzählung sie verschwieg. Nach seiner Darstellung muss man glauben, dass die vier Verschwörer, noch ehe sie den grösseren Kreis ihrer Standesgenossen in ihr Interesse gezogen haben, sich vor dem Herzoge stellen. Daher ist auch ihre Sprache vor ihm eine andere als bei Ottokar: hier wissen sie bereits ein bestimmtes, wenn auch allgemein gehaltenes Verlangen (das alte Recht und die alten Sitten zu bewahren) vorzubringen und drohen sogar im Falle, dass der Herzog sie abschlägig bescheiden sollte. Im Lucidarius nichts dergleichen. Aber das Resultat dieser Vorverhandlungen ist beiderseits dasselbe: die Landherren nehmen Rücksprache mit ihren Standesgenossen auf dem Tage von Triebensee. Die Forderungen, die sie nun neuerdings als Bevollmächtigte dem Herzoge vortragen, sind im Lucidarius viel ausführlicher erzählt als bei Ottokar. Hier (c. 625, S. 576 [a]) verlangen sie 1. dass der Herzog kein fahrend Gut mehr ausser Landes, nach Schwaben oder sonst hin, ohne ihre Beistimmung sende, 2. dass er seine Schwaben insgesammt, auch die Verheirateten, entlasse. Sie hätten noch Anderes begehrt, fügt Ottokar hinzu, das des Aufschreibens nicht werth sei. Der Lucidarius enthält jene zwei Punkte und noch sechs andere dazu.

Auch die Antwort, die Albrecht ertheilt, stimmt beiderseits: im Lucidarius geht er darauf ein, die Schwaben zu entlassen, doch will er die Verheirateten im Lande behalten. Indirect sagt Ottokar (c. 626, S. 576 [b]) dasselbe: er will hier nur den Landenberger und die drei Wallseer ausgenommen wissen:

Wann er sew muleich chund
Also lasszen wonen
Denn bey jrn chonen,
Wann von Walse die Muts frein
Heten Edler frawen drein
genomen hie ze Lannd.

Der Lucidarius lässt den Herzog noch auf eine andere Forderung antworten. Hier bricht das Gedicht ab. Gewiss ist, dass wir — wäre es vollständig erhalten — den Bescheid, den Albrecht auf die noch übrigen Klagepunkte gab, lesen würden. Ob es ausserdem eine über das Allgemeinste hinausgehende

Erzählung des Ausgangs der Verschwörung enthalten habe, erscheint mir zweifelhaft, da der satirische Zweck des Ganzen (in Rücksicht auf die Stellung der Ritter und Dienstmannen) kaum mehr jene Schlussereignisse verlangt haben wird. Auch konnte König Wenzel, der hiebei wieder eine Rolle spielt, kaum neu eingeführt werden.

Der Kern des im vierten Gedichte enthaltenen historischen Stoffes sind demnach die aus der Triebenseer Versammlung hervorgegangenen Verhandlungen mit dem Herzog. Von diesen hat der Verfasser genauere Kenntniss. Alles Uebrige ist entweder als Voraussetzung aus diesem Kerne abstrahirt oder unvollständiger, wahrscheinlich mündlicher Ueberlieferung entnommen.

Hält man das Historische des vierten mit dem des fünfzehnten Gedichtes zusammen, so ergibt sich als wahrscheinlichste Vermuthung, dass der Dichter den leitenden Kreisen oder auch einflussreichen Personen (vgl. oben S. 586) damals ferner gestanden; dass er seine Einsicht in die geschichtlichen Vorgänge der Zeit wohl mehr dem Berichte dritter Personen als eigener activer Theilnahme und Verwicklung in dieselben zu verdanken habe. Dazu stimmt die Vermuthung, dass er in den neunziger Jahren bereits in vorgerücktem Lebensalter gewesen sei.

V. Composition der Gedichte.

Bei den Gedichten der ersten Gruppe lässt sich wenig von einer Composition derselben sagen. Durchaus von geringem Umfange, behandelt jedes ein einheitliches Thema, das ohne besondere Gliederung entwickelt wird: XIV die Nachahmung fremder Sitten, V die Gründe der Unzufriedenheit mit dem neuen Regiment, VI die Heerschau der Herren, welche dem Herzog Kriegsdienste zu leisten verpflichtet sind, XIII den Gegensatz zwischen der Ritterlichkeit des verstorbenen Geschlechtes und der niedrigen Gesinnungs- und Handlungsweise der Lebenden. Ueberall, wo von einander unterschiedene Einzelheiten zu nennen waren, sind sie in der Form der zwanglosen Aufzählung, ohne eigentliche Gruppirung aneinandergereiht. Nur XIII, der Brief des Spielmanns, zerfällt seinem Thema gemäss in zwei zu sondernde Theile, von denen der erste die alten,

der zweite die neuen Verhältnisse schildert. Die Einleitungen sind ausnahmslos kurz und enthalten eine allgemeine Angabe über den Inhalt des Folgenden (daher: XIV *die liute wintschaffen sint*, V *des landes klage*, VI *Daz ist von der samunge*, XIV *ein maere, dâ zwên hovegumpelman an einander sendent brief*).

Anders in den Lucidarius-Gedichten. Zuerst ist die durch die Rahmenerfindung hervorgebrachte Verknüpfung der 8 (resp. 10) Gedichte zu erwähnen. Ich habe früher (S. 574, 577 ff.) ausgeführt, wie sie aus einem anfänglich rein formalen Moment der Darstellung durch Individualisirung der sich unterredenden Personen und Hinzufügung von entwicklungsfähigen Erzählungsmotiven zu einer selbstständigen Fabel fortgebildet wurde und zuletzt einen rein persönlichen Abschluss gewann. Schon im ersten Gedichte, in welchem er die Typen des Ritters und Knappen verwendet, ist die dem lateinischen Lucidarius entlehnte Grundform des Dialoges dadurch künstlerisch gestaltet, dass die Personen der Unterredung in einen Charactergegensatz gestellt sind, der sich als der satirischen Wirkung dienlich erweist. Diese Keime behält und entwickelt das zweite Gedicht. Im dritten ist dem Verhältniss zwischen Ritter und Knappen besondere Aufmerksamkeit zugewendet, es wird mit Erzählungsmotiven ausgestattet, das Interesse des Lesers darauf hingewendet — die Satire selbst läuft scheinbar nur nebenher. Hier zeigt sich am stärksten, welche stylistische Bedeutung die Rahmenerfindung für die Kunstform der Satire unseres Verfassers bereits gewonnen hat. Das objectivere Element der Ironie kommt zur Geltung, wenn der Herr die heftigen Angriffe seines Knappen zu missbilligen, zu mässigen, abzulehnen scheint, der Selbstironie, wenn dieser seinen eigenen Tadel (III) widerrufen zu wollen erklärt. Die unmittelbare Kraft der Satire wird gesteigert, wenn der Knappe durch die Zurechtweisungen, die der Ritter ihm ertheilt, Gelegenheit erhält, die Motive seiner Unzufriedenheit zu betonen, oder desto hartnäckiger auf dem ungeschminkten Ausdruck seiner Meinung zu beharren. In dieser Gestaltung der skelettartigen Figuren des lateinischen Musters äussert sich ein nicht geringer Kunstverstand.

Das dritte Gedicht hatte die Möglichkeit einer Trennung zwischen Ritter und Knecht in Aussicht gestellt. Der Eintritt derselben ist die Voraussetzung für die in den folgenden Stücken

verwendete Gestalt der Rahmenfabel. Jetzt beginnt auch jene Vertiefung derselben, welche ihr individuelle Bedeutung für die Person des Verfassers selbst gibt und ein Streiflicht auf individuelle Stimmungen desselben wirft. Ist die oben (S. 576 ff.) vorgetragene Deutung der Figur des Knechtes auf die dem weltlichen Leben und Treiben zugewendete Gesinnung des Dichters richtig und fällt der Abschluss der Rahmenerzählung (in IX, X) mit der religiösen Stimmung zusammen, in der er sich innerlich von den Richtungen seiner Jugend und seiner früheren Gedichte abwendet, so zeugt diese äussere Gestaltung von Lebenserfahrungen und Lebensstimmungen von einer menschlich wie künstlerisch bedeutend angelegten Natur.

Das vierte Gedicht steht etwa in der Mitte dieser Entwicklungen. Wenn in den übrigen ein steter Fortschritt der Rahmenerfindung, der wechselnden Auffassung derselben angemessen, zu verfolgen ist, wird hier ein Schwanken bemerkbar. Das Bedürfniss nach Variation derselben hat zu einer Wiederholung des Typus des Ritters geführt. Die Geschichte von den vier Markgrafschaften ist einem Berichte des Knechtes nacherzählt: ,er unterredete sich damals mit einem alten Ritter', der Ritter des ersten bis dritten Gedichtes (der Dichter) war als Zuhörer anwesend. Der Dichter deutet selbst einmal an, dass er und jener alte Ritter wohl eine Person gewesen sein dürften, belässt im Uebrigen aber jenem seine selbstständige fingirte Existenz. Die Figur dieses Doppelgängers wird aber nicht individuell, die Motive ihrer Fingirung sind nicht klar.

I ist unter den Gedichten, in welchen die Motive der Composition im Inhalt selbst ruhen, am strengsten componirt; die Hauptmasse des Gedichtes beschäftigt sich mit der Frage nach dem rechten Oesterreicher und nach dem rechten Weibe. Jeder dieser beiden Theile ist so bearbeitet, dass zuerst die Gegensätze satirisch behandelt, schliesslich Schilderungen jenes männlichen und weiblichen Ideals entworfen werden. Doch ist die Symmetrie keine vollkommene, denn der Abschnitt vom rechten Oesterreicher ist zweifach getheilt, nach jenen Entgegenstellungen und nach den Fragen: ,woran erkennt man ihn?' und ,wo ist er zu finden?', der zweite aber blos in der ersteren Hinsicht. Den Anfang der Satire macht ein Abschnitt vom Gute, dessen innerer Zusammenhang in Folge der unvollständigen

Ueberlieferung nur mehr errathen werden kann. Mit den beiden folgenden Haupttheilen steht er aber ausser Verbindung. Wir begegnen daher schon bei dem ersten der umfangreicheren Gedichte der Erscheinung, dass der Verfasser die Gegenstände seiner Satire so wählt wie sie sich ihm darbieten, ohne bemüht zu sein einen strengeren inneren Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen oder nach einem solchen zu sichten. Deshalb nun, weil er mindestens im zweiten und dritten Abschnitte des ersten Gedichtes die verschiedenen Anlässe der Satire unter einem allgemeineren Gesichtspunkte zusammenfasst, nannte ich die Composition hier eine strengere.

Das fünfzehnte Gedicht erweckt nach dem ersten Anschein die Meinung, als ob es in erster Linie eine Darstellung des Ungarnkrieges beabsichtige. Der Composition gemäss kommt aber der Verfasser auf ihn zu reden, weil er in ihm ein Beispiel für seine allgemeineren Klagen findet. Hauptthema (bis 559) ist vielmehr der Verfall der ritterlichen Sitte und Freude: alle zahlreichen Einzelheiten lassen sich diesem Thema unterordnen. Zum concreten historischen Belege für die Unthätigkeit der Dienstmannen — einen jener einzelnen Klagepunkte — beginnt er zuerst 217 ff. vom Ungarnkrieg zu reden, kehrt zu neuen Einzelheiten des Hauptthemas zurück, ist wie früher neuerdings veranlasst vom Kriege zu sprechen; nochmals eine Unterbrechung: denn die Erinnerung an den ungünstigen Verlauf desselben bewegt ihn zu einem Nachruf nach König Rudolfs Macht; jetzt endlich entwickelt sich ununterbrochen die Erzählung von den Friedensverhandlungen. Bis hieher konnte der gesammte Stoff der Darstellung als einheitlich angesehen werden; von hier an beginnt ein neuer Gegenstand, die Geschichte des Friedensschlusses, die nur äusserlich an das früher vom Kriege Erwähnte sich anknüpft. Es ist deutlich, dass der Verfasser eben dadurch verleitet wurde, an die Satire des ersten Theiles ein historisches Gedicht anzufügen, das ganz selbständige Bedeutung hat und ohne Schaden abgetrennt werden könnte. Dieser Compositionsfehler, der auch sonst Analogien hat, war bereits in der ersten Gestalt des Gedichtes vorhanden. Er trat dann um so stärker hervor, als der Verfasser gerade die Geschichte des Friedensschlusses später durch einen umfangreichen Einschub bedeutend erweiterte (vgl. oben S. 620).

Aehnlich ist die Composition des achten Gedichtes: auch hier folgt auf einen Haupttheil, dessen satirisches Thema im Ganzen einheitlich genannt werden darf ein Schluss historischen Inhaltes ohne inneren Zusammenhang mit jenem. Doch ist die äussere Verbindung hier besser durchgeführt. Hauptthema ist die Verwirrung des rechtlichen Verhältnisses der Stände. Den ersten Abschnitt desselben kündigt die Frage nach dem rechten Dienstmann an, welche hier dieselbe zusammenfassende Bedeutung hat wie in I jene nach dem rechten Oesterreicher. An die Beantwortung derselben schliesst sich eine Reihe satirischer Beobachtungen von Verhältnissen, welche sämmtlich zum Hauptthema und zu einander in Bezug stehen. Im zweiten Abschnitte wird ein Königsgericht fingirt: der Dichter bleibt aber auch hier bis 1013 beim allgemeinen Gegenstande. Die Entwicklung jener Fiction als solcher theilt denselben (591—1013) in zwei Theile: den einleitenden Uebergang und das eigentliche Königsgericht; in der Fortsetzung des letzteren findet aber ein Wechsel des Themas statt; die Fiction ist nicht nur beibehalten, sondern hat geradezu den Gedanken an eine Ehrenrede Oesterreichs veranlasst. Innere Nothwendigkeit dazu war nicht vorhanden, wohl aber ein äusserer Anlass. Insoferne überrascht der Schlusstheil in VIII weniger als in XV.

Im Vergleiche zu I zeichnen sich diese beiden Gedichte zwar durch die grössere Einheitlichkeit des Gegenstandes der Satire aus. Doch kann auch bei ihnen von einem besonderen Compositionstalent des Verfassers, das in einer disponirenden inneren Entwicklung des satirischen Themas sich äusserte, nicht die Rede sein. Auch hier reiht er im Ganzen Einzelheit an Einzelheit, wie sie sich jedesmal ihm ergibt, aneinander, nicht häufig und dann nur stellenweise nach einem Verhältniss der Subordination, meistens der Coordination. Dasselbe ist auch bei den übrigen Stücken des Lucidarius der Fall (vom vorwiegend historischen vierten Gedichte ist in dieser Beziehung natürlich abzusehen). Doch wird dieser Mangel in ihnen theilweise dadurch ersetzt, dass der Dichter — ausser dem allgemeinen Lucidarius-Schema — fast für jedes eine specielle Rahmenfabel erfindet, nach deren epischen Entwicklungsstufen er die Gliederung des satirischen Themas oder der Themata vornimmt. Die Compositionsmotive treten hiebei stärker hervor; freilich betreffen sie nur die äussere Gliederung.

So sind im zweiten Gedicht die verschiedenartigsten Materien durcheinander gemischt, äussere Ordnung ist aber durch die Fiction der drei Gerichtstage in sie gebracht; daher zerfällt ebenso das ganze Gedicht in drei Theile. Gerade jene Erfindung wurde gewählt, weil bei ihr am leichtesten unter der Form verschiedener Anklagepunkte von den mannigfachsten Gegenständen geredet werden konnte. Der Dichter kehrte in späterer Zeit nochmals zu ihr zurück: denn die Erfindung vom Königsgerichte im zweiten Theile des achten Gedichtes ist durchaus analog und bot ähnliche Freiheit der Bewegung. Dort sind also beide Compositionsarten vereinigt, und die Disposition des zweiten Theiles richtet sich, wie in allen Gedichten, deren Inhalt im Rahmen einer speciell für sie erdichteten Fabel dargestellt wird, nach der Fiction vom Königsgerichte.

Die Erfindung des dritten Gedichtes wurde in Beziehung zu der des zweiten gesetzt: der dritte Gerichtstag ist vorbei

Sît nû diu vrâge ist volbrâht,
sô hân ich einez mir gedâht
daz nâch unmuoze niht schat;
ob bereit sî daz bat
des nim war, frumer kneht (III, 1 ff.).

Die Badescene, welche III ausfüllt, erscheint als die Erholung nach den Mühen der dritten *vrâge*. Früher wurde entwickelt, dass III nicht sowohl durch seinen Gehalt an Satire als durch die Bedeutung, die es zum Verständniss der Lucidarius-Erfindung besitzt, bemerkenswerth ist. Der Aufbau des Gedichtes ist durch den epischen Verlauf der Badescene bedingt. Zwei Ruhepunkte sind angenommen: an jeden derselben ist das, was III an Satire enthält, angeschlossen; dadurch zerfällt das Stück in zwei Theile, jeder aus einer epischen Scene und einem satirischen Anhang bestehend.

Der historische Stoff des vierten Gedichtes ist in zwei Abschnitten — soweit die unvollständige Ueberlieferung reicht — behandelt: der erste erzählt die eigentliche Verschwörung, der zweite die aus der Triebenseeer Versammlung sich ergebenden Verhandlungen mit dem Herzog. Bei dem historischen Charakter des Gegenstandes hätte sich die Gliederung beider Theile bequem genug an den Verlauf der Begebenheiten anlehnen können.

So ist es aber nur im zweiten. Die Anordnung im ersten hingegen ist wieder von einer besonderen Fiction beherrscht, welche dadurch nothwendig wurde, dass die Erzählung des Ganzen in den Mund des Knechtes gelegt wird. Zuerst ein allgemeiner Ueberblick über Motive und Ziele der Verschwörung; hierauf Darstellung der fingirten Jagdscene, in welcher der Knappe die vier Herren belauscht, und detaillirtere Ausführung ihrer Pläne; endlich Beschliessung jener Scene im allegorischen Bericht des Knappen über den Verlauf der Jagd. Diese Erfindung taugte dem Dichter sehr, um die Vorbereitungsstadien des Aufstandes, für welche ihm nicht genug thatsächliche Details zu Gebote standen (vgl. oben S. 623), reichlich auszustatten, den Charakter der Verschwörung und der Verschwörer nach seinem Sinne satirisch zu schildern. Im zweiten Theile ist sie aufgegeben, das Geschichtliche hat hier reicheren Stoff, die Darstellung trägt daher ausgesprochener historischen Charakter; erfundene satirische Einzelheiten fehlen nicht, aber sie ordnen sich formell dem historisch Berichteten unter.

In II, III, IV, VIII waren demnach — neben der durchgängig geltenden Grundfiction des Lucidarius — besondere scenische Erfindungen zu beobachten, welche die formelle Gliederung des satirischen Inhaltes beherrschten. Ausschliesslich diesen Zweck verfolgt die scenische Fiction in II, hier erstreckt sie sich über das ganze Gedicht in der gleichen formalen Bedeutung. Andere Motive, welche in der besonderen Aufgabe des betreffenden Gedichtes liegen, gesellen sich in III, IV, VIII hinzu; am reichsten ausgebildet ist die Erfindung in III, so dass sie auf den ersten Anblick hier fast um ihrer selbst willen vorhanden zu sein scheint; nur über Hälften der Gedichte reicht sie in IV, VIII.

In IX, X, den Schlussstücken des Lucidarius, genügte die besondere individuelle Wendung, welche die Grunderfindung hier nahm, zur Anordnung des Stoffes. Directe Satire wird hier nicht mehr vorgetragen, vielmehr das Verhältniss zwischen Ritter und Knappen zum Austrag gebracht und dadurch ein rückblickendes Urtheil über die vorhergehenden Gedichte gefällt.

Das Memento mori, in welchem der Abschied von der Satire durch die endgiltige Verabschiedung des Knappen symbolisirt wird, zerfällt daher in vorbereitende subjective Erwä-

gungen des Dichters, in die Abschiedsscene und in einen Nachruf. Die neue Situation wirkt noch auf XI über, das sich im Inhalte genau anschliesst: es besteht aus einem Gebet, das der religiösen Stimmung entspricht, die den doppelten Abschied vorbereitete, und aus einem Rückblick auf sein früheres Leben mit dem Knappen. Beide Gedichte werden völlig einheitlich, wenn sie zusammen als ein Ganzes gedacht werden.

Von den Stücken des Anhanges kommen XI und XII hier wenig in Betracht. Jenes variirt in eilf Strophen das Lob Marias; innerer Fortschritt des Gedankens fehlt; die Composition ist eine rein äusserliche, knüpft sich nämlich an Worte des englischen Grusses, mit denen fortschreitend eine jede Strophe beginnt. Einheitlicher ist XII: Anrufung Marias, Ausdruck der persönlichen Sündhaftigkeit und Sorge vor dem Tod und dem Jenseits, Hoffnung auf die Fürbitte Marias.

Wichtig ist jedoch VII. Der Inhalt des Gedichtes ist vorwiegend allgemein moralischer Natur, die Haupttugenden und Laster sind Gegenstand, einzelne satirische Bezüge, doch ebenfalls allgemeiner Art, werden eingemischt, schliesslich eine Anwendung auf ritterliche Jugenderziehung gemacht. Diese Beziehung auf das praktische Leben sondert sich deutlich vom Vorhergehenden und bildet den Schluss des Ganzen. Die gegenüberstehende Hauptmasse des Gedichtes aber ist in die allegorische Erfindung eines Kampfes der Tugenden mit den Lastern eingekleidet, welche systematisch entwickelt und vollständig abgeschlossen wird. Im Schlusstheil erfahren wir, dass die erzählten Scenen ein Traum gewesen sind. Die Gliederung des Hauptabschnittes ist völlig nach dem Verlauf der erfundenen Scene getroffen. Sie zerfällt in die Herausforderung der Tugenden durch die Laster und in die Schlacht selbst; Aufstellung der Heeresmassen und Kampf sind in diesem Theile unterschieden; sechs Schlachtscenen — den sechs beiderseitigen Heeresabtheilungen gemäss — werden geschildert. Schlussapotheose der Sieger durch strahlendes Licht und jubelnde Stimmen aus der Höhe.

Die umfassende scenische Bedeutung und consequente Durchführung dieser Erfindung steht vereinzelt in der Sammlung. Der Dichter, welcher seit 1292 nicht mehr ohne Rahmenerfindung gearbeitet hatte, war auch bei diesem ‚Büchlein‘, in

welchem er die gewohnte Figur des Knechtes nicht verwenden konnte (vgl. S. 581 f.), ebendazu veranlasst. Während er sich aber bei den meisten Lucidarius-Gedichten, denen ohnehin bereits eine Fiction zu Grunde lag, mit einer einfacheren Nebenerfindung (zu Compositionszwecken) begnügen konnte, gewann er hier mit der Conception des Inhaltes zugleich die Conception der allegorischen Scene, weshalb dieselbe ebensosehr zur Form der Einkleidung und zum Mittel der Composition als zum selbständigen Erzählungsgegenstande wurde. Die Vorstellung eines Kampfes der Tugenden und Laster ist an sich altüberliefert; er formte sie selbständig einerseits zu seinem besonderen moralischen, theilweise satirischen Zweck, anderseits aber durch zahlreiche concrete Details, welche über das Gebiet der Allegorie hinausgehen und der ganzen Scene künstlerische Anschaulichkeit verleihen. Hauptmoment ist, dass er die allegorische Handlung in Beziehung zu seiner eigenen concreten Person und zu einheimischen wohlbekannten Localitäten bringt. Er ist es, der der Wahrheit und Treue an einem schönen Maimorgen ansichtig wird, ihr Gespräch belauscht, die Herausforderung, den Ort und Tag des Kampfes vernimmt; er ist es, der zur bezeichneten Zeit sich aufmacht, von einem Hügel aus die Aufstellung der Massen mit Sonnenuntergang beendigen sieht, am folgenden Morgen dem Kriegsrath der Tugenden und der sich entwickelnden Schlacht beiwohnt. Eine unsichtbare Stimme geleitet und bescheidet ihn, er hört unsichtbare Stimmen den Sieg der Tugenden bejubeln. Das Heer der Laster hat sich bei Triebensee gesammelt, der Kampf findet bei Eggendorf am Wagram im Donauthale statt, das Heer der Besiegten krampft sich in Nebel und Schwefeldampf zusammen und zieht als dunkle Wolke über die Donau gegen die Höhen des Oetschers hin. Durch diese heimischen Localitäten gewinnt die Scene an concreter Anschaulichkeit. Der Dichter stand auf dem ebeneren nördlichen Donau-Ufer, südlich von ihm lag, nach rückwärts zu immer steiler sich aufbauend, der waldige Höhenzug der Voralpen ausgebreitet. Wer diese Gebirgsansicht kennt, den weit über seine Nachbarberge aufsteigenden Kegel des Oetschers, dessen Spitze häufig von Wolken eingehüllt ist, gesehen hat, kann ermessen, welch' ungemein glücklichen Griff der Dichter in dieser Localisirung seiner Kampfscene gethan

hat. Dass er überhaupt den allegorischen Streit der Tugenden und Laster in der wohlbekannten einheimischen Landschaft, deren politische und sociale Verhältnisse bisher fortwährend Gegenstand seiner Aufmerksamkeit gewesen waren, vor sich gehen lässt, ist für den Satiriker bezeichnend. Das locale Landschaftsbild vollends, das Schauplatz und Hintergrund der bedeutsamen Schlachtscenen bildet, ist völlig geeignet, einerseits im einheimischen Leser den Eindruck individueller Bestimmtheit zu erregen, anderseits lyrische Elemente in die Handlung zu bringen.

Von diesem einzigen Gesichtspunkte der Erfindung aus wird man bereits die Gedichte der zweiten Gruppe höher stellen als die der ersten. Bei jenen ist sie zumeist doppelter Art: die allgemeine Fiction des Lucidarius und eine dem einzelnen Gedichte überdies eigenthümliche; nur in I und XV fehlt diese, in VII jene. Unter den Stücken der ersten Gruppe liegt allein dem dreizehnten eine besondere Erfindung zu Grunde: diesem seinem Charakter gemäss ist ihm eine Uebergangsstellung zwischen beiden Reihen zuzuweisen.

Ein fernerer auf die Composition bezüglicher Unterschied liegt in den Einleitungen. In der ersten Gruppe kann von solchen kaum gesprochen werden (vgl. S. 626); die Gedichte oder Gedichtgruppen (II, III; IX, X [XI, XII]) der zweiten sind sämmtlich mit längeren Einleitungen versehen. Zumeist bereiten dieselben auf die dem Gedichte zu Grunde liegende Fiction vor: so wird in I zum ersten Male das Verhältniss zwischen Ritter und Knappen dargestellt, in IV, VIII, IX die Entwicklung und der augenblickliche Zustand desselben. Im zweiten Gedichte, in dem das Verhältniss noch dasselbe ist wie im ersten, führt uns die Einleitung in die scenische Nebenerfindung ein; die Anfangszeilen des dritten nennen nur kurz die neue Scene, weil diese sich unmittelbar an die vorhergehende des zweiten anschliesst und einer neuen längeren Einleitung nicht bedurfte. Im siebenten, das ausserhalb des Lucidarius-Rahmens steht, werden wir natürlich auf die specielle Erfindung dieses Gedichtes vorbereitet. Nur die Vorrede zum fünfzehnten steht abseits: sie behandelt allgemeine Gedanken des Dichters über das Verhältniss zwischen geistlicher und weltlicher Dichtung; man kann nicht sagen, dass sie ausser jeder Beziehung zur Haupterfindung

stehen, indem sie der geistlichen Wendung, welche die Gesinnung des Verfassers und mit ihr die Rahmenfiction nimmt, präludiren. Aber jene Gesinnung war damals sicherlich erst im Keime vorhanden, noch weniger mochte der Dichter damals schon eine Vorstellung von dem Abschluss gehabt haben, den er später der Reihe des Lucidarius geben würde.

Ist der Hauptzweck der Einleitungen im Allgemeinen der angegebene, so liebt es doch der Verfasser, andere, vorwiegend schildernde Motive einzumischen. Landschaftliche Elemente finden sich in VII und VIII: Morgenspaziergänge im Frühling oder Sommer, Berg und Thal grünen, Wald und Au belauben sich oder die Ernte steht in Blüthe, Lerchen schwingen sich singend auf. Oder er schildert in einem Genrebild eine behagliche Situation seines eigenen häuslichen Lebens, zufriedene Genügsamkeit äussernd (II). Häufig beginnt er die Einleitung überhaupt mit religiösen Gedanken: Anrufung Gottes (I, VII), Preis der Gottheit (XV), Erinnerung an den Tod (IX).

Endlich ist bemerkenswerth, dass der Verfasser auch im Innern der Gedichte, dort, wo die Composition einen Einschnitt bedingt, Einleitungen der neuen Abschnitte zu geben liebt. Diese tragen denselben Charakter wie die früher behandelten. Als (im zweiten Gedicht) der zweite Gerichtstag beginnen soll, lässt er ihm ein Genrebild häuslichen Lebens vorausgehen, das dem der Haupteinleitung sehr ähnlich, nur reicher mit Details ausgeschmückt ist; darin auch nach sonstiger Gewohnheit eine kurze geistliche Stelle, die inmitten realistischer Schilderung des Kleinlebens freilich scherzhafte Färbung erhält. In gleicher Weise ist im vierten Gedicht das Thema der Einleitung in der längeren Vorrede zum zweiten Abschnitt wieder aufgenommen; damit begnügte er sich nicht: eine genrehafte Schilderung (in der Art jener in II) dessen, was er zu Hause in der Zwischenzeit, zwischen dem ersten und zweiten Tag des Gespräches gethan, musste ebenfalls Platz finden. Dieselbe Beobachtung im siebenten: die Darstellung der Herausforderung und Disposition der Truppen ist beendigt; die Schlachtscene wird neuerdings durch eine Vorrede eingeleitet, welche wie die Haupteinleitung dazu dient, die Situation vorzubereiten und zu verdeutlichen; eben darin wieder eine genrehafte Schilderung der Art, wie er den Abend und die Nacht verbrachte.

Diese Regelmässigkeit setzt eine bestimmte bewusste Absicht voraus. Sie ist einerseits in dem Compositionszwecke zu suchen: die Abschnitte werden dadurch schärfer gesondert; indem die Nebeneinleitungen durchgehends das Thema der Hauptvorrede recipiren, drückt sich kunstmässige Consequenz der Erfindung aus. Die genrehaften Details verrathen anderseits die Absicht, die Darstellung zu beleben und anziehend zu gestalten; sie sollen auch als scherzhafter Gegensatz wirken, wenn z. B. die realistische Schilderung mitten in den ernsthaften Gegenstand der Allegorie in VII eintritt. Solche Absicht konnte bei der Freiheit der Bewegung, die eine derartige Einleitung oder vielmehr Zwischenrede verstattete, leicht zu völliger Abschweifung, zur Einführung abliegender Schilderungsthemata verleiten: davor hat sich der Verfasser bewahrt.

Der Dichter verwendet den Dialog in verschiedener Weise. Die Form des lateinischen Lucidarius — das Gespräch zwischen Meister und Jünger — hat den Hauptzweck, den zusammenhängenden akroamatischen Vortrag in einen Dialog aufzulösen, um ihn dadurch einigermassen lebendiger zu gestalten, auch um ihn der Benützung zu Schulzwecken näher zu rücken. Die Form ist rein äusserlich angewendet. Das vom Dichter fingirte Verhältniss zwischen Ritter und Knappen steht im ersten und zweiten Stücke dem lateinischen Muster noch am nächsten; ähnlich auch die Form des Dialogs. Er dient wesentlich nur zur leichteren Anknüpfung der wechselnden Themata: der Knappe stellt die Fragen, der Ritter beantwortet sie. Im ersten Theile von I (bis 149) bringt der Knappe, sobald ein Thema erschöpft ist, jedesmal ein neues zur Verhandlung; im zweiten (149—545) stellt er die Frage nach dem rechten Oesterreicher, schildert in fünf verschiedenen Absätzen abnorme Typen seiner Landsleute; der Ritter lehnt einen jeden besonders ab und fordert jedesmal zu neuer Beobachtung auf (I, 219, 254, 268, 300), bis der rechte gefunden ist. Nunmehr, will er, soll der Knappe das Fragen lassen (533, 556) oder selbst diesen rechten irgendwo suchen: drei Typen aus dem herzoglichen Heere werden geschildert, ein jeder vom Ritter abgelehnt (784, 830, 867), einmal (819) mit ausdrücklicher Einladung zu weiterer Untersuchung, bis wieder der rechte gefunden und anerkannt ist. Nun will der Ritter neuerdings des Fragens ein

Ende (927), der Knappe geht aber zum Thema vom ‚rechten Weibe‘ über. Die Absätze desselben sind genau wie die des zweiten Theiles dialogisch markirt. Die Gesprächsform hat also hier rein äusserliche Bedeutung, zwischen den Reden des Ritters und Knappen herrscht innerlich keine Verschiedenheit; sie dient nur, um Absätze des Inhalts zu bezeichnen, die Anknüpfung neuer Materien einzuleiten. Die Hauptmasse der Satire ist in den Mund des Fragenden gelegt; doch auch der Ritter bleibt nicht bei blossem Ja und Nein der Antwort stehen, sondern führt die vom Knechte begonnenen Themata antwortend öfters im gleichen Sinne weiter (I, 93, 135, 179, 441, 471, 784, 867).

Analog fungirt der Dialog in II. Der Knappe stellt nicht Fragen, sondern nennt — der Nebenerfindung gemäss — seine Klagepunkte; dieselben werden einzeln von dem allegorischen Beisitzercollegium beurtheilt und durchwegs anerkannt; auch fügen die Richter in diesen Antworten zumeist neue fortsetzende Details zu dem Thema des Knappen (II, 200, 220, 785, 957, 1250, 1314, 1420; einmal der Ritter selbst 767). Noch regelmässiger als in I erfolgt in II nach jedesmaliger Beendigung einer Klage die Aufforderung zur Fortsetzung (II, 85 *weistû iht mêr, daz sage durch des landes êr;* ähnlich 310, 420, 565, 644, 861, 1062, 1213 [vgl. 1208]), ausnahmslos durch den Herzog-Ritter.

Diese durchaus schematische Behandlung des Dialogs zeigt in III einen Fortschritt, der sich an einen bereits in I hervortretenden Keim knüpft. I, 1271 gerathen Herr und Knappe in einen leichten Zank: ein Widerspruch der Meinungen ist fingirt. Durchaus darauf beruht die dialogische Form der Satire in III. Der ironische Tadel, den der Ritter über die in II dargelegten scharfen Urtheile des Knappen ausspricht (III, 100 ff.), die ironisch-demüthige Unterwerfung desselben (276), der Uebergang zur directen Satire beleben den Dialog. Diese Art der Behandlung des Gespräches beruht in der concreteren Fortentwicklung, welche inzwischen die Grunderfindung des Lucidarius erhalten hatte.

Der eigentlichen Aufgabe des Dialogs — in Rede und Gegenrede ein Thema einheitlich zu entwickeln — nähert sich am meisten das achte Gedicht. VIII, 28 fragt der Knappe nach

dem rechten Dienstmann, der Ritter antwortet, jener macht Einwendungen, dieser berichtigt (27—107); in grösserem Umfange ebenso 114—467. Die Rollen sind hier ziemlich gleich vertheilt, jeder trägt Wesentliches zur Behandlung des Themas bei. Eine Spur solcher Gesprächsführung lässt sich bereits in II beobachten (767 ff.): Ritter, Knappe und die allegorischen Räthe wägen, theilweise im Gegensatz zu einander, Lob und Tadel der Geistlichkeit ab. Dem achten Gedichte ist diese organische Dialogsform eigenthümlich. Die äusserlichen Mittel zur Fortsetzung des Gespräches, directe Aufforderung dazu ohne innere Verknüpfung mit dem vorhergehenden, werden sichtlich vermieden. Am besten ist dies dort bemerkbar, wo der Uebergang zu der den zweiten Theil des Gedichtes beherrschenden scenischen Erfindung vom Königsgericht gemacht werden soll (591—612 ff.); ehe sie völlig giltig eingeführt wird (829—853), ergeht eine längere lebhafte Hin- und Widerrede: der Plan des Knappen erregt zuerst den Spott des Ritters, dann verschiedene Einwendungen, die erst einzeln entkräftet werden müssen. Den Ausgangspunkt zu dieser naturgemässen Führung des Dialogs kann man ziemlich sicher in der vorhin erwähnten Form der Zank- und Streitrede finden. Aus ihrer Verwendung in (I und) III ersehen wir ihre Bedeutung, als eines rein stylistischen Mittels, um durch Ironie die Wirkung der Satire zu erhöhen. Von einer wirklichen Meinungsverschiedenheit der redenden Personen ist dabei nicht die Rede. So wird sie auch VIII, 537, 591 gebraucht. Aber aus dem zu stylistischen Zwecken erfundenen, in Rede und Gegenrede sich ausdrückenden Gegensatz der Gesprächsfiguren ergibt sich die naturgemässe Verwendung des Dialogs als einer den Hauptgegenstand fortschreitend in Gegensätzen entwickelnden Form. In dieser Art ist er auch in IX gebraucht, um so wirksamer, weil die veränderte Gestalt der ursprünglichen Rahmenerfindung hier zum Gegensatz der Gedanken noch einen charakteristischen Gegensatz der Individuen hinzutreten lässt.

In den Gedichten ganz (IV) oder theilweise (XV) erzählenden Inhaltes, ist die Gesprächsform — welche nicht fehlen durfte, weil die Rahmenerfindung beibehalten wurde — nur nebensächlich. Die Erzählung wird durch Fragen unterbrochen, welche zur Feststellung der erfundenen Scene dienen (IV, 92,

19), oder — wenn sie zu einem gewissen Abschluss gekommen war — durch Aufforderungen, sie fortzusetzen (IV, 493, 586), oder durch die beliebte Streitrede (XV, 75, 465); öfters um nur überhaupt durch eingeworfene Zwischenreden Vorhandensein und Antheil des Zuhörers auszudrücken (IV, 136, 157, 179, 242; XV, 168, 533).

VI. Styl.

Der Styl der Satire zielt auf grösstmögliche Bestimmtheit. Sie ist daher häufig persönlich, besonders in den Gedichten der ersten Gruppe, doch auch noch in denen der zweiten; unter dem *,kündegen man'* II, 537 ist vielleicht Hug von Taufers, *,der kündege vuhs'* des fünften Gedichtes (vgl. Karajan, Anm. z. St.), unter den vier Markgrafen in IV sind die bekannten vier Führer der Verschwörung gemeint, die Dienstmannen zu Beilstein und Lengbach sind VIII, 583 ff. direct angegriffen u. a. m.

Anderes ist rein stylistischer Art. Wenn er von ganzen Ständen zu reden hat, wählt er öfters einen besonderen Repräsentanten — ohne jede persönliche Beziehung — und lässt ihn in charakteristisch erfundener Weise sprechen oder handeln. Die Satire wird dadurch anschaulich. Im Abschnitte von der Simonie (VIII, 43 ff.) hören wir den simonistischen Geistlichen mit dem Lehensherrn um die Pfarre handeln; VIII, 250 ff. den bäurischen Emporkömmling seinen Herren überreden und bestechen, dass er ihn zum Ritter schlage; VIII, 502 die beiden ärmlichen Adeligen auf ihre entfernte Verwandtschaft mit den Kuenringen pochen; I, 290, 463 die Nachahmer vlämischer oder schwäbischer Moden vlämeln oder schwäbeln; (vgl. ferner I, 801, 826, 913, den czechischen Gruss XIV, 23, wie Helmbr. Z. 728, u. dgl. m.). Zuweilen erhalten auch die fingirten Personen erfundene charakteristische Namen: der schmutzige Spielmann, dessen grobe Schmeicheleien II, 1302 wörtlich angeführt werden, heisst Rübendunst; andere seines Standes Mildengruss, Mildenfreund, Mildendienst, Mildenrath (II, 1337 ff.), der Ehrenknolle (II, 1373) u. s. w.; ähnlich werden die Knechte des jungen Renommisten (I, 372, 394, darunter *Wolvesdarm* auch Helmbr. Z. 1221), die Räuber, die Seifried Helbling um die Bretter findet (XIII), mit appellativischen Eigennamen bezeichnet. Ueble Eigenschaften werden mit solchen satirischen Spottnamen benannt

und zu handelnden Personen gemacht: der Knecht Dienstumsonst (II, 92); *Getrûtsînniht* (XV, 512; vgl. ‚Versweigseinnicht‘) entführt den Hengst (vgl. auch *ein kunst heizet Habhindan*[1] I, 857).

Das Bestreben nach möglichst concreter Gestaltung seiner Satire führt noch weiter. Die charakteristische Rede der einzelnen satirischen Figuren wird an eine mehr oder weniger ausgeführte scenische Erfindung geknüpft: die Uebelstände der neuen Hofteidinge werden durch zwei kleine erfundene Scenen illustrirt, in denen einzelne aus der Masse der ihr Recht Suchenden reden und handeln (II, 710, 724), die Jungfrau Wahrheit, deren Gespräch mit der Treue der Dichter belauscht, kommt eben aus einem heuchlerischen Prediger — er bot auf der Kanzel die sacramentalen Verrichtungen feil und riss schliesslich weit den Mund auf zu einem Rufe an die Bauern: da flog die Wahrheit aus ihm (VII, 64—103); der Knappe erzählt den Verschwörern eine ganze, allegorisch und satirisch erfundene Jagdscene (IV, 407, ff.); der grössere Theil der Klagen über verschwindende ritterliche Sitte, über das unritterliche Gebahren am Hofe, die planlose krämerhafte Vertheidigung Wiens durch die Dienstmannen ist in der Art lebhaft und bezeichnend erfundener Scenen geschildert: Gespräch adeliger Hofleute über Korn- und Weinpreise (XV, 87 ff.), hämischer Empfang, den sie einem Edlen bereiten, der wirklich einmal nach alter ritterlicher Sitte zu Hofe fährt (398 ff.), Vertheidigungsscenen (239 ff.).

Werden nun derartige Erfindungen in alles Detail ausgeführt, streng auf den jedesmaligen Zweck der Satire bezogen, mit einem Abschluss versehen und so zu einem selbständigen Ganzen gemacht, so entsteht das satirische Genrebild.

Die Vorliebe des Dichters für genrehafte Darstellung — zusammenhängend mit seiner realistischen Anschauungsweise — wurde bereits früher berührt. In mehreren der Einleitungen zu den Gedichten oder zu Theilen derselben wurde sie bemerkt: er schildert das Kleinleben seines Haushaltes, die Siesta nach dem Mahle (Einleitung zu II), Vormittagsmusse (II, 457), Abendtrunk, Morgenbeschäftigung, Frühstück (IV, 523 ff.). Das beste

[1] So ist zu lesen, nicht, wie Karajan that, *Hab hin dan*; denn von einem Prahler, der zuletzt, als es Tapferkeit zu zeigen gilt, hinter der Schlachtlinie verweilt, ist die Rede.

Beispiel ist doch wohl die Schilderung des Bades (III). Als directe Einkleidung der Satire erscheint das Genrebild aber zuerst in XIII, in der Schankscene, wie Seifried die Raubritter trinkend und spielend antrifft und zum Lohne für ihre Freigebigkeit den Zug der Fuhrleute verräth. Die reichlichsten Belege gibt das erste Gedicht, das zum grossen Theil in einer Reihenfolge satirischer Genrebilder besteht. Es sind fünf an der Zahl: der renommirende Knappe und seine beiden Knechte Wolfsdarm und Geierskropf im Wirthshause (I, 309—432); der Feldhauptmann und der Bauer (586—780); Rüegers Weib (939—1086); die keifende Betschwester (1173—1223); die Kokette am Fenster (1289—1332); am meisten ausgeführt die drei ersten. Das erste und dritte ist auf scherzhafte Wirkung berechnet und in dieser Beziehung sehr glücklich gearbeitet; besonders hervorzuheben ist die den Charakteren der Personen jedesmal charakteristisch angemessene Sprache und die geschickte Wahl bezeichnender realistischer Details. Der junge Renommist tritt wohlgerüstet, die eine Hand am Dolchmesser, die andere am Schwerte, in die Stube, erwidert den Gruss mit herausfordernder Drohung und verlangt Wein. Ehe er den weiten Napf austrinkt, ermahnt er seine Seele auf eine Rippe zu steigen, dass sie nicht im Wein ertrinke. Wolfsdarm und Geierskropf sind eben solche Säufer und begleiten ihren Trunk mit ähnlichen Reden. Rüegers Weib aber ziert sich beim Essen, so lange ihr Mann gegenwärtig ist; ist er weg, so verzehrt sie ein Brathuhn, dazu Weizenbrod und guten Wein. Ihr Tischgebet ist, dass Gott ihr den Mann erhalte, der ihr die Mittel zu solcher heimlichen Völlerei gewähre. Kommt nun der Mann müde vom Pfluge heim, so setzt sie ihm eine tiefe Schüssel mit Farfelsuppe vor und dazu Gerstenbrod: *dicke sniten stiez er drin*. Sie selbst aber ziert sich wieder und prangt mit ihrer Mässigkeit. An Gehalt und Ernst der Auffassung ragt weit die Schilderung der Erpressungsscene hervor (2). Der Feldhauptmann empfängt den demüthig sich nähernden Bauer mit der Forderung, ihm und dem Gefolge den Wein zu verschaffen, der am nächsten Markte feilgeboten werde. Haus, Keller, Stall, Scheune seines Wirthes leert er vollständig. Die Nacht über wird der Magd übel mitgespielt, die Hausfrau und deren Kinder sind in einem befestigten Versteck untergebracht worden. Die Gäste stecken

das Haus in Brand und drohen dem Bauer, ihn wie einen Häring an der Gluth zu rösten, desgleichen Feuer an das Versteck seines Weibes und seiner Kinder zu legen, wenn er nicht auf der Stelle dreissig Pfund zahle. Er wirft sich dem Hauptmann zu Füssen, um Erbarmen mit seiner Familie bittend; er selbst will gefangen sein, wenn jenen das Leben geschenkt wird. Der Herr gibt sich endlich mit zehn Pfunden zufrieden; jetzt werden die Brände gelöscht. Am Morgen muss für die Gäste noch gesotten und gebraten werden, bis sie mit grossem Lärm abziehen.

In allen diesen Scenen lehnt sich die Erfindung an die Beobachtung des täglichen Lebens an. Der Styl der Satire verlangt aber zur Steigerung der unmittelbaren Wirkung auch Erfindungen rein rhetorischer Art. Hieher gehört die auf Lüge und Missgunst gesetzte Busse, die Bohne und das Weizenkorn, das die Lügner und Neider in die aufgestellten geräumigen Gefässe werfen müssen (II, 283 ff., 316 ff.). Die Erfindung erweist sich als fruchtbar; denn es ergeben sich eine Menge satirischer Beziehungen auf die Personen, die der Busse verfallen, die Ausbreitung jener Laster, die Orte, an denen sie besonders eingenistet sind. Oder die Verwandlung der ritterlichen Attribute des Emporkömmlings in die Werkzeuge und Abzeichen seines früheren Standes, welche dem Dichter zuletzt so anschaulich wird, dass sie in dem ergötzlichen Bilde von der Turnierstute, der das Fohlen auf den Kampfplatz nachläuft, einen lebendigen Abschluss findet (VIII, 306 ff.). Um die lächerliche Eifersucht sogenannter Dienstmannen — die kaum *einschilt* Ritter sind (VIII, 579) — zu verspotten, lässt er mehrere auf einem Saatwege zusammentreffen: keiner will hinter dem andern auf dem gebahnten Steige gehen; um in gleicher Höhe nebeneinander zu schreiten, stolpern sie in den Schollen einher (VIII, 555—572). Dieses Beispiel ist sehr belehrend, insoferne es zeigt, wie eine ausschliesslich zur rhetorischen Steigerung der Satire ersonnene Erfindung sich zu einer kleinen anschaulichen Scene entwickeln kann.

Hiermit aber rücken wir dem Ursprunge der bisher in ausgebildeteren Gestaltungen beobachteten Formen des erfindenden Elementes näher. Wenn wir II, 578 vom Geizhalse lesen:

der im zesamen schütte
weizes tûsent mütte
an einen grôzen houfen,
und trüeg man im ein goufen
des selben weizes hin dan,
er waente sîn gar zergân
von sîner grôzen gîtikeit,

so ist der hypothetische Fall nur zu dem Zwecke erfunden, um den satirischen Ausdruck der *gîtikeit* möglichst zu steigern. Würde aber der Inhalt des Vordersatzes als eine (fingirte) Thatsache erzählt und mit concreten Zusätzen ausgeschmückt, so wäre ein satirisches Bild gewonnen, das ganz dem früher erwähnten von den eifersüchtigen Dienstmannen entspräche. Derselbe Weg kann auch genau bezüglich der Erfindung von der Bohnen- und Weizenbusse verfolgt werden. ‚Wenn mir der Herzog ein Strafgeld von *lüge* und *nît* gewährte,‘ sagt der Knappe (II, 279), so hab ich für mein Leben lang genug damit. Alsbald gewinnt dieser Gedanke concrete Gestalt: ‚wenn die Strafe auch nur in einer Bohne besteht, so verzehre ich sie nimmer (292)‘ — und die Erfindung wird festgehalten. Ebenso bezüglich der Weizenbusse, deren Details noch mehr Raum beanspruchen; die Stelle (II, 315 ff.) beginnt mit den Worten:

ob iu der fürste wolgeborn
ie von der lüge ein weizkorn
schüefe in disem lande,
mîn triwe nemt ze pfande,
ir besacht iuch immer wol,
man liugt iu weizes kasten vol —

ein hypothetischer Fall, völlig analog dem gerade vorher citirten II, 578; hier aber wird die Erfindung festgehalten und im Detail ausgeführt. Die Ausführung und der ursprüngliche Gedanke, aus dem sie entsprungen, stehen hier nebeneinander, und es dürfte nicht mehr zweifelhaft sein, dass solche rein stylistischen Zwecken dienende Formen der Steigerung die einfachsten und häufig plastischer Gestaltung fähigen Elemente der speciell satirischen Erfindung seien. — Andere Belege II, 350, 542; I, 378, 424; besonders XV, 151; auch I, 1112.

Ebenso häufig natürlich ist die hypothetische Erfindung einer concreten Entwicklung unfähig und bleibt einzig auf ihre Function als rhetorische Figur beschränkt; derart II, 1087:

ez wart so grôz nie ein stat,
sie waer von drîzec juden sat,
stankes unde unglouben

noch einfacher II, 1052:

aller Unger triuwe
trüege ein jaerigez kint

ähnlich II, 1072, 1294, 1396; V, 95; XIII, 179 u. ö.

Dieses in verschiedenen Formen und Entwicklungsstufen sich äussernde, stark hervortretende erfindende Element ist in ziemlich gleicher Weise über die satirischen Stücke der Sammlung verbreitet. Bei dem geringen Umfange und der vorwiegend persönlichen Tendenz der Gedichte der ersten Gruppe ist es in diesen verhältnissmässig am wenigsten entwickelt. Jedenfalls ist in denen der zweiten die Erfindung geübter, reicher und mit künstlerischem Bewusstsein verwendet. Die allgemeinste Erscheinung in denselben ist die ausgesprochene Vorliebe des Dichters, die Gegenstände seiner Satire an einzelnen concret gedachten Personen zum Ausdruck kommen zu lassen, welche er redend, handelnd einführt und in Situationen versetzt, in denen er die satirische Absicht lebendig und mannigfaltig äussern kann. Die äusserste Entwicklung concreter Gestaltung bezeichnet bei unserem Dichter das satirische Genrebild: aber es ist gerade auf das dreizehnte und erste Gedicht beschränkt, dort weniger entwickelt als hier. Die Häufigkeit seines Gebrauches in I einerseits, das Fehlen in den späteren Gedichten anderseits muss auffallen. Er nähert sich ihm später zwar häufig genug, besonders in XV, geht aber in der Detailschilderung einer Situation oder Scene nicht mehr so weit, dass sie sich, etwa wie die Erzählung vom Feldhauptmann in I, als selbständiges Ganze förmlich abtrennen liesse. Eine Veranlassung zu jener Eigenthümlichkeit des ersten Gedichtes mag wohl in seiner Composition liegen, die eine besondere und gesonderte Ausbildung der einzelnen Theile begünstigte. Ebenso ist aber II componirt, und doch fehlt in diesem der Zeit nach nächsten Gedicht das satirische Genrebild.

Der Styl der Darstellung im Einzelnen ist überwiegend stark realistisch: die Oesterreicher wie die Bayern sind *vreidic mit gevraeze* (XIV, 40); von der Herzogin wird gesagt: wessen sie habhaft wird, *daz schiubt sie allez in ir sac* (V, 18); allen jenen, über die in V Klage geführt ist, wünscht das Land Oesterreich, dass sie im Koth ersticken, damit sie das lautere Wasser nicht verunreinigen (V, 95); der Spielmann Seifried Helbling begnügt sich, wenn er auch nicht Scharlach und edles Pelzwerk zum Geschenk erhält, mit einer Decke aus gutem St. Pöltner Tuch (XIII, 179); *Meister Rüebentunst riuchet ûz der blater* (II, 1297); ein ,gemachter' Dienstmann kann dem Ritter nicht besser gefallen als *bî stivaln buntschuoch* (IV, 782); nicht Semmel noch Striezel will er für das Dutzen nehmen (VIII, 439); der Knappe vergleicht seinen Herrn mit einem furchtsamen Kind, das sein Hemd beschmutzt, ehe es ins Bad kommt (IX, 117) u. s. w.

Besonders gerne geht er in den ausführlicheren satirischen Schilderungen auf das Gebiet realistischer Details über. Geierskropf erzählt, dass er vom Meier seines Herrn 36 Eier, zwei Käse, ein Spanferkel u. s. w. erhalten habe (I, 401); ebenso wird I, 658—676 im Detail aufgezählt, was die brandschatzenden Krieger dem Bauer rauben. Voll von dergleichen Einzelheiten ist die Szene ,Rüegers Weib': der einfache Speisezettel des Mannes und der gewähltere der Frau geben Anlass zu scherzhaften Gegensätzen (I, 942 ff.); der Milchreichthum der Küche, Korn- und Weinpreise sind das Gespräch der adeligen Hofleute XV, 102 ff., sie berechnen mitten im Kampfe genau die Darlehen, die sie gegeben (XV, 281); oder der Knappe sitzt statt zu kämpfen in seiner Herberge und macht Würste (XV, 308) u. s. w.

Zuweilen sind diese realistischen Züge sehr derber Art, z. B. I, 82 ff., 1045 ff., u. s. w.; oder er citirt einen ähnlich derben Satz aus seinem *,Bernhart Vrîdanc'* VI, 191 ff. — Hieher gehören auch Betheuerungsformeln wie I, 365:

sô der tiuvel mîne toufe
in sînen kragen soufe

oder XIII, 158:

ist der tiuvel ungemuot
dem slah ich einez an die kel.

Doch ist wohl zu merken, dass diese Wendungen mit zur Charakteristik der Personen dienen, denen sie in den Mund

gelegt werden. Dasselbe ist bei den zahlreichen Schimpfwörtern der Fall, welche die keifende Betschwester I, 1186 ff. ausspricht. Ausdrücke wie *her wîter sac* II, 589, *du bodemlose zülle* II, 595 sind durch die Absicht der betreffenden Stelle gerechtfertigt. Dem Grade der Entrüstung, die der Dichter über die Lästerzungen zur Schau trägt, entspricht:

vervluochter boeswicht, der ez tuo,
der sinne ein gans, der zühte ein kuo!
sîn munt unreinet den luft,
er fûler stanc der hellegruft!

gleichsam entschuldigend ist hinzugefügt: *niht baz ich sîn gedenken kan* (II, 385 ff.). Unverkürzt auf seine Rechnung zu schreiben ist aber die unmotivirt derbe, an den römischen König gerichtete Schlusszeile in V (vielleicht auch V, 83, wenn Karajan's Vermuthung z. St. richtig ist). In den späteren Gedichten mässigt er sich, oder er lässt ein bestimmtes Motiv seiner Aeusserungen erkennen (allein IV, 308 ist auszunehmen). Der ‚*boesewiht*', den er VIII, 1231 dem Kappen zuruft, hat scherzhafte Absicht; nennt er ihn hingegen IX, 122 *vervluochter balc*, so erklärt sich das Schimpfwort aus Z. 117 ff. und der Stimmung des Gedichtes. IV, 548 gebraucht er das Wort *vezzat* — *alsô nennt manz in dem göu* — hinzufügend und ausdrücklich sich entschuldigend:

der daz wort geschriben siht
hab mich für gebûren niht.

Wir dürfen aus diesen Zeilen vermuthen, dass der Dichter selbst die übrigen Derbheiten der in jene Zeit fallenden Gedichte einerseits durch die satirische Absicht gerechtfertigt, anderseits innerhalb der erlaubten Grenzen liegend erachtete.

So scherzhaft häufig die Wirkung der realistischen Details ist, so ist der ausdrücklich als solcher beabsichtigte Scherz bei ihm doch selten. I, 456 ff. spottet er über die gezierten schwäbischen Umgangsformen: zwei Bekannte treffen sich auf der Gasse: ‚Woher kommst du?' — ‚Von meiner Schwieger.' — ‚Sag' doch, hast du eine Schwieger hier?'

‚hie ze Wienne hân ich die
wer sold hie âne swiger sîn?
dâ gânt sô vil der tohterlîn.'

VIII, 842 fordert der Knappe den Ritter auf, an Königes statt zu sitzen und seine Beschwerden anzuhören. Dieser nimmt Platz auf einer Bank

under einer louben.
was sie gedaht mit schouben,
des nam wir vil kleine wâr.

Die letzte Zeile macht ausdrücklich auf den beabsichtigten Scherz aufmerksam, den ihm die Treue realistischer Darstellung an die Hand gab.

Der weit überwiegenden Masse dieser realistischen Bestandtheile steht eine schwache Minorität solcher Stellen gegenüber, in denen der religiöse Inhalt die Darstellungsform beeinflusst (vgl. oben S. 576, 608). Nach Abzug derselben erübrigt ein Rest, in welchem der Styl sich dem alten höfischen nähert, Wendungen und Ausdrücke der höfischen Poesie anklingen lässt. Z. B. XIII, 51 — im Stoffe, wie überhaupt XIII, 19 ff., auf den späteren Suchenwirt deutend:

daz erz zimier in einen kranz
verteilt, der stêt an triwen ganz,
under helme muotic frî

oder die Schilderungen der verlorenen ritterlichen ‚Freude‘, XV, 47—62, auch Einzelheiten in Beschreibung und Lob des rechten Oesterreichers, des rechten Weibes in I; auch XV, 111, 121, 137. Aber jener Styl ist ihm wenig geläufig, er sticht von der Lebendigkeit und Kraft der satirischen Stellen stark ab, auch vermag ihn der Dichter nicht einmal an Orten, da er am natürlichsten Anwendung finden konnte, festzuhalten — bei der Schilderung der rechten Frau; von den höfischen Worten des Anfangs weicht er alsbald ab, ihr Wesen in der Gegenüberstellung zu allerhand Ausartungen negativ entwickelnd, wobei sogleich sein drastischer Styl und dialektisch derbe Ausdrücke wie *zurtenzerteln* (I, 1381) zur Geltung kommen.

So sehr er im Inhalt seiner Satire den Ritter zum Ausdruck bringt, die Interessen seines Standes heftig verficht, den Verfall ritterlicher, zuweilen speciell höfischer Sitte beklagt, so sehr ist die Form seiner eigenen Dichtungen ein Beleg für den Anachronismus jener Klagen.

Sein Styl ist in seiner realistischen Art vielmehr volksthümlich zu nennen. Dazu kommen die zahlreichen sprich-

wörtlichen oder einem Sprichwort ähnlichen Redensarten I, 138, 1393; II, 549; III, 94, 192, 318, 328 (?); IV, 77, 233,[1] 315, 814;[2] VII, 950, 952; VIII, 530, 544; IX, 142; altüberlieferte Gleichnisse wie *des tôdes wâge* I, 116; *des tôdes naht* I, 122; *wîz als ein swan* VII, 333; *der tugende viur brunnen glîch der liehten sunnen* VII, 501; *wüeten sam daz wilde mer* VII, 1052; *zesamen als die bîen bringen* VIII, 166; *daz ich mîn reht aht dâ bî, sam die veder wider blî* IX, 63; das Heer mit einem Sturmwind verglichen XV, 758; oder dem täglichen Leben entlehnte wie I, 1121 *dâ sie ir friunde wesse, dâ warf sie lîht zwei esse;* I, 1219 *als ein verfuortez pfluocrât sô eben iur geschefte stât;* III, 35 *als eim weteloufaere;* XV, 842 *als ein eberswîn er lam;* XV, 844 *sam ein winnunder hunt;* VIII, 230 *daz er den hänfînen sac leit zer edlen sîden* (vom Ritter, der seine Tochter einem Bauer verheiratet); VIII, 297 *ân daz ich in gelîche ze der ôsterwîche;* VIII, 888 *daz ist dem lant ein schûrslac,* oder scherzhaft derbe wie XIV, 57 *sätel als die krippe;* XIII, 98 *iriu wînes volliu sper;* I, 263 *sînen kopf als einen althiunischen knopf ....;* I, 356 *der wîn muoz in mich sinken sam in die dürren erde;* I, 705 *ich muoz iuch roesten als einen herinc ûf der gluot;* I, 850 *blôz sam ein sumertocke;* I, 1337 *die selben* (die Kokette) *ich dir nenne nâch einer vensterhenne;* II, 1237 *ich gelîche in etewenne der hûbohten henne ...;* II, 1395 *vor der herren tisch sie lüent sam die kelber nâch den küen;* III, 198 *ich swîge als ein wambîs;* III, 371 *der wintvanc sleht vür die nase: under einem huofblat der hase so wol niht ist verborgen;* IV, 630 *er zittert als ein steinwant.* — Einige Gleichnisse sind speciell religiöser Art, zum Theile auch altüberliefert: der Teufel als der *alte nîthunt* II, 264; *der helle-scherge* II, 603 (und VII, 603); oder *der wochen tage gênt ûf in sam die dachtroufen* I, 112; *des tôdes strâze* II, 800; *des jâmers hol bûwen* VII, 660 (vgl. *der jâmer bernde hellegrunt* VII, 686); *mir hanget allez noch an ein vlec der alten kürsen mîn* IX, 41; *mir gêt alle tage engegen der tôt ein tageweide* IX, 47. Dazu kommen die gangbaren Gleichnisse der Marienverehrung in X—XII. — Dem gegenüber eine verschwindend geringe Zahl von solchen, die an höfische Dinge erinnern: *dû hâst rehte verwollen als ein mûzer-*

---

[1] Vgl. Reinmar v. Zw. Spruch 64 und Grimm, Freid.[1] XCI.

[2] Vgl. Grimm, Freid.[1] XCVI f.

sprinze I, 1075; *wan ich sie gelîchen wil dem schalkhaften vederspil* IV, 253 (vielleicht *des muots ein leu, der raeze ein wolf* XV, 538; kaum *im waer sam er mit einer briut vroelîchen heim rite* XV, 690).

Ebenso stark fällt der Einfluss des Dialektes ins Gewicht. Ich sehe von den zahlreichen dem Dialekte angehörigen, mehrfach bei unserem Dichter allein belegten Worten ab und verweile bei der Unreinheit des Reimes. Unter 8561 Versen zähle ich 392 unreine Reime, also ungefähr 4·57 Procent. In den Stücken grösseren Umfanges, einzeln betrachtet, schwankt die Verwendung unreiner Reime zwischen $3^1/_2$ bis 6 Proc. (I 3·56 Proc., II 4·2 Proc., III 4·95 Proc., IV 6·5 Proc., XV 4·68 Proc., VIII 4·48 Proc., VII 4·84 Proc.); die starke Ueberzahl hält sich dem allgemeinen Mittel entsprechend zwischen 4 und 5 Procent. Weit stärkere Differenzen ergeben sich aus der Vergleichung der kleineren Gedichte: XIV 3·48 Proc., V 5·6 Proc., VI 1·47 Proc., XIII 4·12 Proc., IX 3·53 Proc., X 8·03 Proc., XI 4·63 Proc., XII 0·— Proc. Schlüsse auf zu- oder abnehmende Sorgfalt des Dichters im Gebrauche unreiner Reime können daraus nicht gezogen werden. Die Extreme zeigen sich in XII, VI einerseits, X, IV andererseits, Gedichten, die aus ganz verschiedener Zeit stammen; die übrigen, grössere wie kleinere, stimmen so ziemlich mit einander überein und lassen die Abweichung jener anderen, besonders der kleinen Gedichte VI, X, XII als zufällig erscheinen; dass wir XII speciell ohne jeden unreinen Reim finden, liegt ohne Zweifel in seinem metrischen Bau als ‚Vocalspiel' begründet. Die Hauptmasse der Reimungenauigkeiten kommt den Bindungen *â* : *a*, *a* : *â* zu (196); zunächst an Zahl stehen *e* : *ê*, *ê* : *e* (67); dann *a* : *o*, *o* : *a*, *â* : *o*, *o* : *â*, *â* : *ô*, *ô* : *â*, *ô* : *a* (46); *i* : *ie*, *ie* : *i* (42), welche jedesmal auf dialektisch-diphthongische Aussprache des *i* hinweisen; *o* : *ô*, *ô* : *o* (9); *î* : *ei*, *ei* : *î* (9); der Rest der Fälle vertheilt sich auf vereinzelte vocalisch oder consonantisch ungenaue Verbindungen.

VII. Literarische Tradition.

Unter den österreichischen Vorgängern unseres Dichters auf dem Gebiete der Satire oder der weltlichen Sittenlehre mit satirischer Färbung sind der Stricker, Ulrich von Liechtenstein und Konrad von Haslau vor allen zu nennen. Was den Styl

der Darstellung betrifft, ist Ulrich am weitesten von ihm entfernt, Konrad ihm der nächste, der Stricker steht in der Mitte. Ulrichs Frauenbuch und des Stricker's Klage (Hahn, Kleinere Gedichte Nr. XII) kommen hier in Betracht. Ulrich beschränkt sich ausschliesslich auf den Verfall höfischer Sitte, der Stricker klagt ausserdem auch über sociale, politische und geistliche Zeitverhältnisse. Bei Ulrich herrscht der höfische Styl, der Stricker bemüht sich zwar, ihn festzuhalten,[1] gestattet aber bereits zahlreichen volksthümlichen Elementen Eingang. Zwischen beiden Werken besteht übrigens directer Zusammenhang. Der Stricker klagt zu Anfang seines Gedichtes, dass er auf deutscher Erde nirgends zur ‚Freude‘ kommen könne, dass er auch Niemand kenne — jung noch alt — der sie irgend finde, und wo er vom Verfall ritterlicher Sitte spricht, kehrt dies Thema vom Verlust der ‚Freude‘ wieder (Klage 12 ff., 218 ff., 237 ff., 264 ff., 311 ff., 380). Dasselbe Thema ist im Frauenbuch Ulrichs bereits in der ersten Rede und Gegenrede der Dame und des Ritters (595, 23 ff.) angeschlagen und bildet die Grundlage alles Folgenden. Diese Uebereinstimmung würde an sich noch nicht genügen: sie findet sich sonst häufig genug, auch bei dem Dichter des Lucidarius; um so weniger ist sie bei Ulrich und dem Stricker auffallend, welche Beide in jener Zeit des beginnenden Verfalles Repräsentanten des höfischen Conservatismus sind. Bedeutender aber ist, dass Beide, Stricker a. a. O. Z. 417 ff., Ulrich a. a. O. S. 614, 7 ff., eine längere Stelle dem Laster der Sodomie widmen; darin stimmt Frauenbuch S. 614, 30 f. wörtlich mit Klage Z. 422 f. überein, im Gedanken ferner Frauenbuch S. 616, 18 ff. mit Klage Z. 453 ff.; die Gesammtauffassung ist beiderseits dieselbe, nur ist bei Ulrich der Standpunkt des höfischen Ritters, beim Stricker der des Moralisten

[1] Er trägt seine höfische Gesinnung zur Schau. Im Beginn seiner ‚Frauenehre‘ stellt er sich nicht nur als ein bürgerlicher Dichter dar, sondern auch als ein solcher, der das Lob edler Frauen so gut wie einer zu singen sich vermisst; er ist offenbar stolz auf dies sein Werk. Hie und da findet man Andeutungen, dass er Tadel der Frauen absichtlich verschweige, indem er von solchen nicht reden wolle, die seinem Ideale nicht entsprechen. Daher auch Klage 71 ff. das Lob, dass die Frauen nie besser gewesen als eben jetzt. Die Wahrheit ergibt sich vielmehr aus Z. 347 ff., wo über die Unbescheidenheit geklagt wird, welche Herren und Frauen an ihren Handlungen erkennen lassen; ebenso Z. 363 ff.

hervorgekehrt. Ferner: Der Stricker beklagt das Schwinden der ausharrenden Treue (Klage Z. 363 ff.): wenn ein Ritter heute einer Dame die Liebe erklärt, so muss sie schnell zugreifen; denn lehnt sie die Erklärung vorderhand ab, so kehrt er nimmer wieder; sieht sie aber dazu, ihn zu gewinnen, so erregt sie üble Nachrede, dass sie ob so schneller Gewährung wohl besinnungslos sein, wohl auch irgend einem Anderen ebenso gut dasselbe gethan haben dürfte. Bei Ulrich 600, 3 ff. klagt die Dame über ganz ähnliche Missdeutungen, denen eine Frau, wenn sie höfisch freundlich sich gebahrt, ausgesetzt ist; der Mann, dem die Güte gilt, denkt bei sich:

Klage 397	Frauenbuch 600, 5
sô gedenket er: ‚diu frowe tobet,	*ir daeht alsô: ‚si ist mir holt.*
daz siz sô schiere hât gelobet.	*jâ herr, wie hân ich daz versolt*
ich weiz wol, swer si baete,	*daz si mich als güetlîch an siht,*
daz si im daz selbe taete.	*sît ich ir hân gedienet niht?*
sît si sô vaste gâhen kan,	*sie mac wol sîn ein gaehez wîp,*
si gewinnet ir manegen dienst-man.‘	*sît ir sô wol behagt mîn lîp*
	und si sô güetlîch tuot gên mir.
	si hât gein mir lîht minne gir.‘

Das Thema der unglücklichen Heirat berührt der Stricker kurz 341 f.:

Ich klage des rehten wîbes leben,
der mit ir manne ist vergeben.

Bei Ulrich ist derselbe Gegenstand weit ausgeführt, aber die Trope der zweiten Stricker'schen Zeile kehrt genau wieder 624, 5:

ir ist ein gift mit im gegeben,
dâ von si muoz mit trûren leben,

und ganz wörtlich 607, 18:

dem wîbe ist mit im wol vergeben.

Vgl. auch Uebles Weib 20 und Haupt z. St. Ulrich hat demnach das Stricker'sche Gedicht gekannt und benutzt.

Directe Berührungen zwischen dem ‚Jüngling‘ des Konrad von Haslau und jenen Beiden besteht nicht.[1] Dieser Edel-

[1] Man kann nicht eine vereinzelte, an sich wahrscheinlich blos stylistische Berührung, wie sie zwischen Frauenbuch 635, 29 f. und ‚Jüngling‘ 373 f. besteht, urgiren. Ulrich spricht von Missbrauch der Jagd, Konrad von der des Spieles, darauf folgt die Wendung:

knabenspiegel, wie man ihn nennen kann, ist bisher wenig benutzt, und verdient doch seine wohl zu bemerkende Stelle in der Entwicklung der österreichischen Satire, die zwischen den fünfziger und neunziger Jahren des 13. Jahrhunderts vor sich gegangen ist. Weder bei Ulrich, noch beim Stricker lässt sich ein bewusster Gebrauch bestimmter, der Form der Satire angemessener Kunstmittel wahrnehmen; der Styl ist bei ihnen im Allgemeinen der des lehrhaften Gedichtes. Immerhin ist ein Fortschritt vom Stricker zu Ulrich bemerkbar. Schon der eine Umstand, dass dieser die Schilderung der Zeitverhältnisse in die Form eines Dialogs zwischen den Repräsentanten jenes Standes einkleidet, dessen Sitten Thema sind, bewirkt eine übersichtlichere Gestaltung des Ganzen: der Stricker reihte Klage an Klage ohne besondere Gliederung noch Symmetrie. Ulrich versucht ferner bereits, die Schilderung eines Missstandes in die Form einer zusammenhängenden kleinen Erfindung einzukleiden, welche sich als ein für sich selbst interessirendes Lebensbildchen darstellt. Das Frauenbuch gewährt nur ein Beispiel 607, 3 ff., ein Bild ehelichen Lebens: Mancher Mann erhebt sich früh Morgens, sobald er erwacht ist, nimmt den Hund an das Seil, läuft in den Wald und setzt nichts an den Mund als sein Horn, um zu blasen — das ersetzt ihm nicht die Freude, die Ihre rothen Lippen ihm machen könnten! Ist er den Tag über umhergerannt, so kommt er aus Müdigkeit Abends heim, lagert sich an einem Tisch, lässt sich das Spielbrett bringen und spielt und trinkt, bis ihm die Besonnenheit schwindet. Geht er endlich vom Tische, so findet er sein Weib noch wachend, sie grüsst ihn freundlich, geht ihm entgegen; er antwortet nicht, sieht nur zu, dass er sich gleich zur Ruhe begebe, um bis zum Morgen zu schlafen. Und morgen thut er es so wie heute. — An diese Art, Sittenschilderung in Erzählung umzusetzen, knüpft der ‚Jüngling' an und setzt sie weiter fort. Andererseits steht dem Gedichte, was die realistischen Elemente der Darstellung im Einzelnen betrifft, der Styl des Strickers näher.

Frauenbuch.	Jüngling.
jâ mein ich die jager niht,	*bretspiler meine ich niht,*
die man durch kurzwîl jagen siht	*die man durch kurzwîl spiln siht.*

Die Didaktik Konrads von Haslau ihrerseits ist die unmittelbare Vorstufe zur Satire des Lucidarius.

Die stylistische Verwandtschaft beider Schriftsteller ist unverkennbar, zunächst in der realistischen Stärke, öfteren Derbheit des Ausdrucks im Einzelnen. Wir lesen im ‚Jüngling‘ (Haupt's Zeitschr. VIII, 550 ff.): *waer er ein lade ûf einer brücke* 58, *maneger hât der esel art* 163, *daz strîche an sînen wetzstein, swaz im dâ füegt daz ohsenbein* (der Würfel = das Spiel) 291; statt im Spiel sein Geld zu verschwenden, sollte der Thor unter Anderem zusehen *swâ ein boese brücke waere, daz man die bezzerte dâ mite* (306); *ê der würfl in scheide von der wât, er beginnet rouben unde steln* 338; *daz er alle viere von im rakte* 397; *der einen holzwec geriet* . . . 1034 u. s. w.; oder die Serien von Schelt- und Schimpfwörtern: *er kranch, er storch, er elbiz* etc. 257 ff., *owê er kragelundez huon, er mûlkleffel* u. s. w. 906 ff. u. s. w.; ebenso die Gleichnisse: *raez als ein hovewart, dem daz gater ist verspart* 245, *und laet in scherzen als ein visch, mit twerhen sprüngen als ein hasen* 412, *sô sitzet maneger als ein pfluoc* 558, *er izzet als ein mâder und trinket als ein bader* 609, *daz ist als der sînen herrn wil kratzen* 937, *reht als dem affen im geschiht* 982, *sust verirrt ez als ein wahtelbein* 1210 u. A. Er wählt mit guter Beobachtung charakteristische Einzelheiten zu Gegenständen der Satire; man vergleiche besonders die Schilderung des Spielers 387 ff., der unartigen Tischgenossen 529 ff., 560 ff., 617, 619, 623.

Indem Konrad so verfährt, gewährt er der abstracten didaktischen Darstellung wenig Raum, seine Satire besteht zumeist in der directen Schilderung von Handlungen oder Zuständen. Einzelne derselben stellt er mit reicheren Details dar, so dass ein genrehaftes Ganze entsteht. Tritt endlich das stylistische Moment der Erfindung dazu, so sind wir bei denjenigen Formen satirischer Darstellung angelangt, die wir beim Dichter des Lucidarius so häufig verwendet fanden.

Konrad spricht 295 ff. von der Spielwuth. 387 ff. personificirt er den Würfel und schildert dessen Schicksale in der Hand eines leidenschaftlichen Spielers: er wird geküsst, gestreichelt, gepriesen, ehe er in den Beutel gelegt wird, gestossen, geschlagen, geworfen, wenn er die Hoffnung des Spielers nicht erfüllte. *Ich hânz gehoeret unde gesehen*, so beginnt die kleine

Scene; ebenso wie der Verfasser des Lucidarius häufig seine Genrebilder einleitet. Dem Abschnitt von der Lüge lässt Konrad eine Gesprächsscene zwischen einem Erzieher und dem Vater seines Zöglings vorausgehen, welche darauf angelegt ist, in einer Pointe die grosse Verwerflichkeit der Lüge hervortreten zu lassen (741 ff.) Aehnlich ist die Stelle über die Hofnarren eingeleitet: ‚Keiî hat viele Kinder hinterlassen, die noch übler geraten sind als er, von deren einem soll die Rede sein' u. s. w. (831 ff.).

Konrad beutet aber diese kleinen stylistischen Erfindungen, in denen die Keime zur Entwicklung des satirischen Genrebildes liegen, nicht aus. In der Ausbildung, die sie beim Dichter des Lucidarius finden, beruht dessen Fortschritt über Konrad hinaus.[1]

Die Verwandtschaft Beider zeigt sich auch in partieller Uebereinstimmung des Stoffes. Das übermässige Trinken, thörichte abenteuerliche Kleidermoden, Abmahnung vom Lügen, Hofnarren und Spielleute, pädagogischeAbsichten sind von Beiden gleichmässig behandelt worden. An sich wäre nun möglich, dass diese unzweifelhaft vorhandenen Beziehungen nicht directer Natur seien; der ‚Jüngling' könnte der zufällig erhaltene Repräsentant jener Entwicklungsstufe der Satire sein, deren allgemeine Tradition der Lucidarius aufnahm und seinerseits fortbildete, ohne dass der Verfasser des letzteren gerade von jenem Gedichte gelernt haben müsste.

---

[1] Andere Gedichte genrehafter Erfindung und Darstellung stehen ausser Zusammenhang mit dem Lucidarius. Oesterreich gehört an das Gedicht von der Wiener Meerfahrt, eine schwankartige Erzählung mit leise satirischer Färbung. Es kann aber nicht ein satirisches Genrebild im eigentlichen Sinne genannt werden, weil die Hauptabsicht des Verfassers auf die epische Ausschmückung des überlieferten Schwankmotives gerichtet ist. Der Satire näher steht das Gedicht vom üblen Weibe, insoferne es den Charakter einer literarischen Parodie trägt (vgl. L. Bock, Wolframs von Eschenbach Bilder und Wörter für Freude und Leid S. 56 ff.). Ich nenne es hier, weil es auf benachbartem bayrisch-salzburgischem Boden entstanden sein dürfte (Haupt zu Z. 404). Durchaus schwankmässig ist der ‚Weinschwelg', auch er parodirt höfischen Styl und höfische *vröude* (vgl. Wackernagel, Lesebuch I, S. 733, 15 ff.; auch S. 734, 13 ff.; 738, 33 ff.). Das Gedicht hat nicht im Mindesten didaktische Tendenz, wie sie hingegen im ‚Weinschlund' deutlich zu bemerken ist. Vielleicht gehört es nach Oesterreich.

Directe Ueberlieferung vom ‚Jüngling' aus zu jenem ist aber schon von Haupt a. a. O. S. 587 vermuthet worden.

Der Verfasser des Lucidarius kannte das Gedicht: er citirt es II, 443; man vergleiche:

Lucidarius	Jüngling 27
als ich sie gemerket hân,	*swelch edel kneht missetaete,*
sprach diu Wârheit, sunder wân,	*des er doch billîch wandel haete,*
man sol sie billîch schrîben,	*daz er mir ez zinsen solde,*
daz sie ze buoze blîben	*mîn pfant ich wênic setzen wolde,*
von Haslou meister Kuonrât,	*und niender waere ein jüngelinc,*
der in disem lande bat	*er müest mir geben ein pfenninc,*
den wandelbaeren jüngelinc	*swenne er missetaete.*
niur umb einen pfenninc.	

Aeusserlich verbindender Faden ist im ‚Jüngling' die am Schlusse jedes Abschnittes immer wiederkehrende Forderung der Pfennigbusse.[1] Diese Erfindung nun, dass Jeder, welcher in den vom Satiriker getadelten Fehler verfällt, ihm eine winzige Busse leisten müsse, woraus aber schliesslich durch die grosse Menge der Fehlenden eine grosse Summe, ein förmliches Vermögen für den Sittenprediger entstehe, diese Erfindung hat im Lucidarius (II) sicherlich die Fiction von der Bohnen- und Weizenkornbusse hervorgerufen. — Wo gleiche Themata von beiden Schriftstellern behandelt werden, berührt sich vielfach auch die Form des Ausdruckes:

Jüngling	Lucidarius
68 *in rehter lenge gewahsen hâr*	I, 502 *sîn hâr er schône wahsen lie dar in rehter lenge*

[1] Mit dieser Erfindung kann man jene des späteren Gedichtes vom Meister Reuaus (J. M. Wagner's Archiv I, S. 13 ff.) vergleichen: hier werden die einzelnen Gegenstände der Satire nach den sieben Hauptsünden abgehandelt; für jede derselben hat Reuaus eine Salbe, und ähnlich wie im ‚Jüngling' Jeder, der in einer bestimmten Art sich gegen eine Regel des gesellschaftlichen Benehmens vergeht, einen oder mehr Pfennige zahlen soll, so vertheilt Reuaus seine Salben. Die Stoffe dieser späten Reimerei berühren sich theilweise noch (vgl. Schönbach, a. a. O. S. 14) mit dem Lucidarius: Themen wie die thörichte Mode- und Prunksucht (S. 9 ff.), der Hochmuth der Bauern (S. 27 ff.), die selbstsüchtige Frau (S. 211 ff.) erinnern an diesen. Die Stylform des satirischen Genrebildes fehlt bis auf Z. 357 ff.; hier wird genremässig das Tagewerk eines Säufers geschildert.

77 *Ir sult für wâr mir gelouben,*	I, 504 *sîn hûbe niht so enge*
einez heizet swebehouben:	*sie dahte im sîner ôren tür;*
die deckent ein ôre und den wirvelloc,	*dâ gie niender krustel vür.*
hie vor belîbt ein groezer schoc;[1]	I, 272 *gestricket hûben mit snüeren*
der selbe dunket sich sô knûz,	*sih ich sumlîche tragen.*
im strûbent vorn die locke ûz	*der gestalt muoz ich sagen.*
	si habent schopfes vil dâ vor.

Der Gedanke, welcher den obiger Stelle angeschlossenen Zeilen (85 f.):

daz prîse ich im in der fuoge
als er ûz einer stûden luoge

zu Grunde liegt, scheint ein ähnliches Bild im Lucidarius angeregt zu haben III, 368 ff.:

herre, seht ir die wîten hüet
mit irhen underzogen?
daz sag ich iu ungelogen:
der wintvanc sleht vür die nase;
under einem huofblat der hase
sô wol niht ist verborgen.
ob er sî in sorgen?
jâ herre, des ich wol swüer,
er luogt sô wiltlîch her füer.

Genauere stoffliche Uebereinstimmungen findet man ferner bei Vergleichung von ‚Jüngling' 125 f. und 171 ff. mit Lucidarius VIII, 557 und 574 ff.; oder ‚Jüngling' 724, 712 mit Lucidarius II, 1220 ff., 1254. Wörtliche Entlehnung scheint Lucidarius II, 386 zu sein:

Jüngling	Lucidarius
165 *der ist der sinne ein kalp, der zuht ein rint*	*der sinne ein gans, der zühte ein kuo.*

Wenn auf diese Weise directe Benutzung des ‚Jünglings' im Lucidarius gesichert erscheint, so kann — ausser dem schon S. 653 Erwähnten — die innere stylmässige Verwandtschaft beider Schriftsteller auch in der volksthümlichen Sprache Konrads Bestätigung finden: er verwendet zahlreiche dialektische Ausdrücke, fügt gerne sprichwörtliche Redensarten ein, z. B.

[1] Vom Herausgeber für *schopf* der Hs.

9, 23, 671, 970, 1026, 1193, gebraucht 834 ff. eine ganz volksthümliche Räthselform: bevor er dort das *‚kint Keiis‘*, das er im Sinne hat, ausdrücklich nennt, lässt er rathen:

der ist einez weder wurm noch tier,
ez ist weder vogel noch visch,
und gehoert doch ûf der herren tisch;
ez ist weder wîp noch man
und treit doch guotiu kleider an u. s. w.

In der Reinheit des Reimes ist Konrad aber überlegen: der ‚Jüngling‘ enthält 1·97 Procent unreiner Reime, darunter 17 *a : â, â : a;* 5 *ie : i, i : ie;* je einmal *o : ô, e : ê, e : en;* der beim Lucidarius häufige Reim *a : o* (und dessen Variationen) fehlt gänzlich.

Der Inhalt des ‚Jünglings‘ lässt als wahrscheinlich vermuthen, dass der Verfasser ‚Zuchtmeister‘ der Knappen eines adeligen Herrn gewesen sei. Zumeist spricht er von denjenigen Anforderungen, die an einen adeligen Jüngling gestellt werden müssen;[1] zwar sind auch einzelne Stellen an die *meizogen,* die Hofmeister, gerichtet, doch in zweiter Linie und insoferne, als

---

[1] Ich erwähne hier einige sachliche Uebereinstimmungen zwischen dem ‚Jüngling‘ und den ‚Tischzuchten‘ (Altd. Tischzuchten von Moriz Geyer, Altenburg 1882):

	Jüngling.		Tischzuchten.
63	*twaht die hend, snîdt hâr und negel abe.*	AB 12	*Die hend niht ungetwagen lât.* *Besnîdt die nagel ab den henden.*
270	*ritewanzen, jucken, zende stürn*	C 117	*Ir sült die zende stüren niht.*
		C 109	*Ir sült die kel ouch jucken niht.*
564	*er biugt den rücke, swenn er sich habet* *durch ezzens gir über die schüzzel.*	C 41	*Vnd der sich über die schüzzel habet,* *So er izzet, als ein swîn.*
566	*der im setzt ein sprüzzel undern drüzzel,* *daz er ûf geriht saeze* *doch die wîle und daz er aeze.*	AB 56	*Sitzt ûf geriht und niht gesmogen.*
572	*dem ist gesellikeit unkunt,* *der sînen gnôzen überizzet.*	C 163	*Daz er dem gemazzen unrehte tuot* *mit überezzen, daz zimt niht wol.*

das Kind bereits richtig erzogen werden muss, um ein tüchtiger Knappe zu werden. Der ritterliche Stand des Verfassers müsste daraus gefolgert werden: an sich ist dies in Folge des Themas und des Interesses, mit welchem der Dichter die ritterliche Zucht des Knappen zu wahren sucht, sehr wahrscheinlich; denn an einen Geistlichen zu denken fehlt jeder Anhaltspunkt — religiöse Gedanken mangeln nicht, aber sind weit weniger ausgeprägt als im Lucidarius, dessen Verfasser doch unzweifelhaft Ritter ist. Auf ritterlichen Stand deuten ferner die Worte Z. 6 ff.:

unzuht ist noch gebiurisch schande,
gebiuwer unde herren kint,
swâ die gelîcher tugende sint,
dâ ist daz lemerîn worden bunt;

sicherer noch Z. 25 f.:

het ich ein lêhen von den fürsten,
nâch ir gâb liez ich mich selten dürsten;

so kann wohl nur ein Ritter sprechen (vgl. L. Guppenberger, Antheil Ober- und Nieder-Oesterreichs an der deutschen Literatur seit Walthers Tod bis zum Ende des 14. Jahrhunderts, S. 50). Und dass der Dichter des Lucidarius vom ‚Meister' Konrad spricht, ist entweder überhaupt irrelevant, oder es ist auf seine pädagogische Stellung angespielt, deren Kenntniss jener noch besass, so dass er, wenn nicht Zeitgenosse Konrads, doch keinesfalls durch langen Zwischenraum von ihm getrennt wäre. Aus dem ‚Jüngling' endlich möchte ich noch folgende Stelle auf den Verfasser selbst beziehen (1169):

swer in nôt nâch êren ringet
und sich ûf rehte fuore twinget
und vlîzet sich der besten tugent,
daz frumet sîn armuot in der jugent.
er wirt verstendec und geduldec.
wes zîht man in? wes ist er schuldec?
er kan boese und guot verstân,
waz er sol tuon unde lân.

Der ganze Abschnitt, der von der Schwierigkeit handelt, wie unter grosser Armuth die ‚Zucht' begründet und gewahrt werden könne, unterscheidet sich in der Wärme des Tones von den übrigen; Stellen wie:

ez (daz kint) muoz sîn gar von guoter art,
ob ez vor unzuht sich bewart (1149 f.)

oder (1156):

ein kleine gâbe dünktz ze vil,
wan ez ist anders niht gewent,
wan deiz sich dicke nach gâbe sent

haben ein persönliches Gepräge, und ich bringe die letztere zu der oben citirten (Z. 25) in Beziehung.

Karajan (zu VIII, 1228 und II, 443) und Haupt (Zeitschr. VIII, 587) vermutheten, dass eine Stelle des Lucidarius (VIII, 1228) auf ein zweites verlorenes Gedicht Konrads hindeute:

vor sagt ir im[1] *altiu maer,*
diu im der alte Haselouwaer
vor zweinzec jâren hât geseit.

Die *altiu maer* bezeichnen die Geschichte der Eroberung Oesterreichs durch Rudolf, dessen Wahl zum König, vielleicht überhaupt alles das, was das achte Gedicht von 1037 ab an historischen Ereignissen erzählt. Es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, die Stelle auf einen Anderen zu beziehen, als den, der allein Haselauer genannt werden kann und VI, 119 ff. in der That so genannt wird: ein Mitglied des Geschlechtes der Haslauer, in diesem Falle der alte Otto von Haslau, der in freundlichen Beziehungen zu den Habsburgern stand und die Rolle eines Rathgebers und Wegweisers in der einheimischen Landesgeschichte, die ihm der Dichter a. a. O. zuweist, sehr wohl innehaben darf.

Der Verfasser des Lucidarius kannte wahrscheinlich auch Wolframs Parzival. Zwar hat der Klassiker keinen merkbaren stylistischen Einfluss ausgeübt, aber doch mehrfache sachliche Reminiscenzen hinterlassen. Ziemlich häufig sind Namen aus dem Parzival genannt (vgl. S. 612, Anmerkung), manche in solchem Zusammenhang, dass man wohl selbständige Kenntniss des Originals bei unserem Dichter voraussetzen muss; derart ist die Erwähnung Orgelusens und Gramoflanz', XV, 133 ff., oder Secundillens und Feirefiz', III, 150 ff. — Auch mit höfischer Lyrik war er bekannt: I, 757 ff. spielt er auf ein Tagelied Heinrichs von Morungen an (über die Echtheit des erhaltenen,

[1] Dem nunmehrigen Könige Albrecht.

MSF. 143, 22, vgl. Gottschau Paul — Braune's Beitr. VII, 377). Von eigentlicher Einwirkung höfischer Kunst ist im Lucidarius nur wenig mehr zu verspüren (vgl. S. 647), ein einzelner höfischer Autor, dem er nachgeahmt, umsoweniger zu erkennen. Wichtiger scheint mir das, was auf volksthümliche Dichtungen ausdrücklich hinweist: dreimal ist ‚*her Bernhart Vrîdanc*' genannt (vgl. S. 612) und jedesmal ein ihm zugeschriebener Spruch citirt (vgl. Grimm über Freid. S. 22); sprichwörtlich gewordene Citate nach Nibelungen 1897, 3 und Klage 2177 Ln. finden sich VI, 160; XIV, 86; VIII, 1064; als Muster der *milte* ist neben König Saladin zweimal VII, 366; XIII, 111 *Fruot von Tenmarke* genannt.

In der Stelle von den Hofteidingen wird einer schriftstellerischen, auf sie bezüglichen Arbeit gedacht II, 698 ff.:

ze Wienne diu hofteidinc.
der ist niulîch gedâht;
er hât sie hovelîch dar brâht,
der sie hât getihtet.

Karajan rieth auf den Stricker; doch für diesen wäre an und für sich der Stoff fremdartig, die Annahme, dass er ihn überhaupt behandelt, ein Anachronismus; allen Zweifel hebt endlich das *niulîch* auf. Doch vermag ich nicht einen anderen Autornamen mit grösserer Sicherheit an seine Stelle zu setzen.[1]

Karajan vermuthete für das fünfte Gedicht Einfluss des Stricker's, und zwar speciell seiner ‚Klage'. Massgebend musste ihm wohl die äussere Einkleidung des Gedichtes in die Form einer Klage des Landes Oesterreich gewesen sein. Auf dies allein hin kann nicht eine halbwegs annehmbare Vermuthung gegründet werden. Und im Stoffe berühren sich beide Gedichte nur darin, dass beim Stricker (167 ff.) wie im Lucidarius über die Rathgeber des Fürsten geklagt wird; dort allgemein, hier in persönlichster Satire, deren in den Zeitverhält-

[1] Am liebsten denke ich bei dieser Stelle an Ottokar von Steier, an einen damals bereits bekannt gewordenen Ausschnitt aus seiner Chronik, in dem ausführlicher und in einer Albrecht freundlichen Weise von den Hofgerichten die Rede gewesen sei. Ich betone aber, dass das überlieferte Werk einen thatsächlichen Anhaltspunkt nicht gewährt. L. Guppenberger (a. a. O. S. 51) denkt an ein selbständiges Gedicht eines uns sonst unbekannten Didaktikers.

ıissen begründete Anlässe ausdrücklich hervorgehoben sind. Dadurch verliert auch dieses Moment der Uebereinstimmung viel an Gewicht.

Sonst finden sich auch in anderen Gedichten des Lucidarius stoffliche Analogien zur ‚Klage‘. Gegen das unkeusche Leben der Geistlichen wendet sich Klage 53 ff. und Lucidarius II, 824 ff.; gegen die ungerechten Gerichte Klage 201 ff., 108 ff. und Lucidarius II, 131 ff.; gegen die Gewaltthätigkeit der Reichen gegenüber den Armen Klage 96 ff. und Lucidarius II, 105 ff., doch in der ‚Klage‘ von verschiedenem Gesichtspunkte aus; gegen die bösen Zungen Klage 213 ff. und Lucidarius II, 366 ff., wiederum in verschiedener Auffassung. — An eine Entlehnung ist hiebei nirgends zu denken; keine Detailübereinstimmung spricht dafür; auch ist zu betonen, dass der allgemeine Gesichtspunkt, von dem aus der Stricker alle diese Erscheinungen auffasst — der höfische Begriff der Freude — im Lucidarius in der Behandlung der gleichen Themata nicht mehr hervortritt. Nun mag es auffallen, dass die Hauptmasse der Berührungspunkte zwischen dem Stricker und dem Lucidarius in einem und demselben Stücke des letzteren vereinigt ist: dennoch ist ein Schluss, dass eben die gesammte ‚Klage‘ bei Abfassung des zweiten Gedichtes vorgeschwebt habe, unstatthaft, denn die Composition desselben, welche sich der alten Form der ‚Satire auf alle Stände‘ am meisten unter den erhaltenen Stücken nähert, begünstigte den Wechsel der satirischen Themata und führte das Zusammentreffen in der Behandlung solcher Zeitverhältnisse herbei, welche damals wie zur Zeit des Strickers zu satirischer Betrachtung aufforderten, zum Theil — wie die Klagen über die Geistlichkeit — alt hergebrachte Themata der Satire waren.

Noch weniger steht der Lucidarius in directer Beziehung zu Ulrichs Frauenbuch. Hier schreibt ein Adeliger vom Standpunkt speciell höfischer Lebensanschauung, dort ein Ritter, der die Interessen seines Standes vorwiegend in politischer und socialer Hinsicht verficht. Abgesehen von jener einen Stelle des Lucidarius (XV, 47 ff.), in der der Verlust der ritterlichen Freude beklagt wird, trifft die ganze Sammlung im Stoffe mit Ulrich nur darin noch zusammen, dass hier wie dort von der zunehmenden, allen Traditionen widersprechenden Spar-

samkeit der Ritter die Rede ist. Einmal (636, 12 ff.) spielt Ulrich darauf an: die Herren gehen allein zur Jagd, damit sie Brot und Wein sparen, was sie sonst ihren Leuten geben müssten — *daz ist ein swachez fürsten leben.* Der Lucidarius geht öfters auf dies Thema ein, in viel stärkeren Ausdrücken und mit drastischeren Beispielen (vgl. S. 605 f.).[1]

VIII. Inhaltsübersichten.[2]

Gedichte der ersten Gruppe.

XIV. Oesterreichische Landessitte.

Einleitung (1—4).

Nichts gleicht dem Lande Oesterreich in der Wetterwendigkeit der Bewohner, alle möglichen fremden Sitten ahmen sie nach: ungarische, böhmische, meissnerische, bayrische, kärntnerische, krainische, wälsche, besonders jetzt schwäbische. Aber auch insofern gleicht nichts den Landen Steier und Oesterreich, als die zwei Söhne des römischen Königs hier herrschen. Unseren jetzigen guten Frieden — wie's hier noch keinen gab — kann er vom Rheine her wohl unterstützen. Verdienet das, ihr Dienstmannen, lasst das Feilschen, zieht zum Rheine: dort trinkt und zahlt ihr Etzels Wein! (5—86.)

V. Des Landes Klage.

Einleitung (1, 2).

Ich armes Land Oesterreich klage Euch, König Rudolf, und allen Euren Schwaben über den Herzog, der mich vor den Ungarn

---

[1] Eine vereinzelte Uebereinstimmung im Gebrauch einer Metapher ist ferner zu erwähnen. Ulrich schildert 609, 21 ff. die Trunksucht der Herren und verwendet dabei u. A. das Bild *dâ stechent si vil spere entzwei* (610, 6): ähnlich heisst es im Lucidarius in der Wirthshausscene des dreizehnten Gedichtes Z. 94 ff.:

âvoi, wie sie trinkent
die selben waltswenden!
man siht an ir henden
mit vil hurticlîcher ger
iriu wînes volliu sper
gên dem munde senken
und sich zer tjoste lenken,
diu in niht harte vellet.

[2] Vgl. Karajan in Haupt's Altdeutschen Blättern II, S. 5 ff.

nicht schützt; über die habgierige Herzogin, den räuberischen Grafen von Rabenswald und dessen wucherische Schwägerin, über den Tauferser, den listigen Fuchs, die Alle, was sie mir geraubt, nach auswärts senden; über den falschen Abt von Admont, über die vier Rathgeber des Herzogs. Das ist meine erste Klage (3—101). Zum Zweiten sage ich Euch: meine Geduld ist erschöpft, wenn Ihr nicht Abhilfe trefft (102—105); zum Dritten: der Teufel soll Euch in den Kragen —! (106, 107.)

VI. Die Versammlung.

Einleitung (1, 2).

Der Verfasser mahnt den Herzog Albrecht an seine königliche, zu besonderer Tüchtigkeit anregende Abstammung (3—12) und lädt eine Anzahl adeliger Herren ihm zur Hilfe ein, bei einem jeden die besonderen Verhältnisse hervorhebend, die ihn zur Dienstleistung auffordern sollen (13—203).

Das Gedicht ist unvollständig überliefert.

XIII. Brief des Spielmanns Seifried Helbling an den Spielmann Julian.

Einleitung (1—5).

Seifried klagt, dass er alt sei und die Besten überlebt habe, er zählt sie auf und preist ihre Ritterlichkeit (6—87).

Jetzt aber muss er sich umtummeln, so gut es eben geht. Kommt er in Märkte und Städte, so trifft er im Wirthshaus eine Heldenschaar, im Spielen und Trinken begriffen. Ihre Freigebigkeit erweisen sie, indem sie ihm Wein auftragen lassen. Er dafür verräth ihnen einen Zug von Fuhrleuten: sie machen sich auf, diese zu berauben. Das ist jetzt sein Tagewerk (87—188).

Er wünscht dem Genossen gutes Gedeihen im gleichen Gewerbe (189—194).

Gedichte der zweiten Gruppe.

Lucidarius-Gedichte.

I. Der kleine Lucidarius.

Einleitung: Anrufung Gottes; Charakterisirung des Knechtes; Benennung des Gedichtes (1—32).

A. Gespräch vom Gute (33—148).

Lücke. 33—42, im Inhalte sich an das Verlorene schliessend, zählen Vortheile auf, die Gut dem Menschen bringt.

Der reiche Geizhals (43—64, Lücke).[1]

---

[1] Vielleicht ist auch zwischen den Z. 58 und 59 Lücke anzunehmen; denn der Ausdruck *êwige armuot* 60 und *hie* 63 lassen eine geistliche Auffassung der Armuth vermuthen, die nicht wohl zum Vorhergehenden passt.

Lücke. Von der jungen Frau und dem alten reichen Manne (65—148).[1]

B. α Wer ist der rechte Oesterreicher? (149—545.)

Uebergang (149—206). Bei den Ungarn herrscht einheitliche Landessitte; nicht so im kleinen Oesterreich. Im Waldviertel z. B. und in der Ragzgegend tragen sie überlange Aermel als Diebskutten.

Bei solcher wunderlicher Sitte müsse er, der Knecht, wohl nach dem rechten Oesterreicher fragen (207—222).

Abenteuerliche Kleidung (223—244).

Hüte (245—268).

Hauben, Koller; niederdeutsche Modethorheiten (269—300).

Keiner von diesen ist der rechte Oesterreicher.

Der gewappnete Renommist und Säufer mit seinen Knechten Wolfsdarm und Geierskropf (301—454).

Andererseits Leute, die sich nach den überzierlichen Schwaben, die der Herzog ins Land gebracht, richten (455 bis 478).

Auch unter diesen ist er nicht zu finden.

Schilderung und Preis des rechten Oesterreichers. (479 bis 545).

β Wo findet man ihn? (546—927).

Wohl im eigenen Heere?

Ist es der Feldhauptmann des eigenen Heeres, der seine Landsleute grausam plündert und beraubt? (546—819)

oder der Heergeselle, der aus dem Felde zieht, den Acker zu bebauen? (820—837)

oder der Prahlhans, der ungewaffnet gegen die Feinde will, wohl aber nur von ferne dem Kampfe zusieht? (838 bis 879.)

Schilderung eines rechten Heergesellen (880—927).

C. Frage nach dem rechten Weibe (928—1402).

Gegensätze (928—1341).

Die betrügerische Frau, die sich weidlich füttert und ihren Mann fasten lässt (928—1092).

Die Freche, die sich hoffärtig und zuchtlos zur Schau trägt (1093—1137).

Die Hals, Kehle und Wangen Schminkende (1138—1166).

Die böse Vettel, die ehrbar und züchtig in der Kirche, und zu Hause eine Betschwester — doch aufs Gröbste mit dem Gesinde und dem eigenen Manne verfährt, gewaltthätig und immer schimpfend (1167—1229).

---

[1] Ich rechne diesen Abschnitt 65—148 noch zum Thema des vorhergehenden ‚vom Gute'. Darauf weisen besonders Z. 102 und 117 hin.

Eine, die, nur sich und ihres Leibes Bequemlichkeit pflegend, ihrem Manne und Gesinde Alles nachsieht, wofern es ihr selbst dabei nur wohl ergeht (1230—1287).

Die Kokette, die, aus den Fenstern fleissig spähend, mit vorübergehenden Stutzern Blicke und Zeichen wechselt, wohl unterstützt von ihrer Zofe (1288—1341).

Schilderung einer durchaus frommen, ehrbaren und treuen Hausfrau. Diese erkennen sie als Muster an, ob man ihrer auch in weitem Raume kaum dreie finden mag. Eine davon — ob Gott will — besitzt der Ritter und wünscht sie noch lange zu besitzen (1342—1402).

II. Das Gericht.

Einleitung. Der Knecht möge sich vorstellen, sein Herr vertrete des Herzogs Stelle und sitze zu Gericht. Vor ihm möge er die Anklage führen. Ihm zur Seite im Rathe stehe *Triu Wârheit* einerseits, *Schame Zuht Mâze Bescheidenheit* und *Êre* andererseits. Der Knecht schwört, ohne Rücksicht auf Gunst oder Abgunst die Wahrheit zu sagen und nichts von dem zu verhehlen, was dem Lande schädlich ist (1—54).

A. Erster Tag.

Klage über die Verwirrung der Standesunterschiede in der Kleidung (55—81).[1]

Im Dienste grosser Herren steht der Knecht ‚Dienstumsonst‘. Wie soll daher ein getreuer Armer im Dienste sein Auskommen finden? (82—122).

Klage über die ungerechten Gerichte. Die Herren unterstützen die Räubereien ihrer Leute, statt ihnen zu wehren; die Armen finden nicht Schutz (123—192).

Missgunst und Lüge sind ein andrer Fehler. Die Treue gibt eine biblische Genesis der Missgunst, die Wahrheit der Lüge. So wünscht denn der Knecht, dass ihm der Herzog für jede Missgunst eine Bohne als Strafausmass gewähre: kein Kloster, das ihm nicht steuern müsste; besonders aber die Bauern, auch zu Wien die Rathgeber des Fürsten: auf hundert Jahre hätte er dann genug. So wünscht er auch dem Ritter von jeder Lüge ein Weizenkorn: einen Bottich von vierzig Metzen müsste er bei Hofe neben der Stiege aufstellen, einen anderen am Graben zu Wien, einen dritten am Schottenhof, wann Pferdemarkt sei (193—362).

Gegen die verleumderischen, schamlosen Zungen (363—420).

[1] Die Zeilen 79—81, welche durch die Lücke zwischen 78 und 79 ausser klarem Zusammenhang stehen, beziehe ich (als Schlussworte) zu diesem Abschnitte. Denn da die fehlende Stelle kaum grösseren Umfang hatte, dürfte in ihr wohl kein Wechsel des Themas stattgefunden haben.

Der Knecht nennt noch zwölf Aeusserungen böser Gesinnungs- und Handlungsweise (421—450).

Der erste Sitzungstag ist beendigt (451—456).

B. Zweiter Tag.

Scenische Einleitung (457—518).

Anklage der Verschlagenheit (519—560).

Anklage der Habgier (561—634).

Die Landtaidinge Leopolds und die neuen Hoftaidinge werden einander entgegengestellt, jene als einzige Gerichtsstellen gewünscht (635—766). Eine gelegentliche Bemerkung (764) führt zu einer Rede

über die Geistlichkeit:

Die Geistlichen treiben Simonie, weil sie dem Herzog nicht Rede zu stehen brauchen; auch sonst ist ihr Leben tadelnswerth. Darum sollen sie vor des Herzogs Gericht: denn der Papst ist zu ferne, und ihre anderen geistlichen Vorgesetzten kümmern sich nicht um sie. Ueberhaupt fehlt ihnen ja jetzt das geistliche Oberhaupt (767—836).

Vertheidigung der Geistlichkeit vom religiösen Standpunkte (837—858).

Klage, dass der römische König nicht seinen Sinn nach Rom richtet (859—896).

Klagen über verschiedene unedle und unritterliche Gebrechen der Zeit (897—924).

Man verurtheilt den, der einen geistlichen Orden bricht, nicht aber den, der gegen den ersten aller Orden, von Gott selbst gesetzt, die Ehe, sich vergeht. Hier zu Lande sind viele Ehebrecher (925—1006).

Der Knecht will als Gottes Engel, wie jener, der zu Ninive gewarnt, den Leuten ins Gewissen sprechen. Als der Ritter meint, die Fürsten wären wohl kaum zur Busse herbeizuziehen, weist er auf Gott, der sie in der Hölle strafen werde; er klagt schliesslich über die Richter, welche arge Verbrechen frei geben (1007—1042).

Schlussrede: diesem Lande möge es nicht so gehen wie dem verwirrten Ungarnreich (1043—1058).

C. Dritter Tag.

Einleitung (1059—1078).

Anklage der Juden, hauptsächlich in religiöser Beziehung (1079 bis 1210).

Klage über die fortwährend in Eisen gerüsteten, die Ruhe des Landes gefährdenden Knappen, Ritter und Dienstmannen (1211—1280),

über die Bänkel- und Bettelsänger, deren Namen in zahlreichen charakteristischen Appellativen ausgedrückt sind (1281 bis 1432).

In der Art der Priamel wird entwickelt, dass ein seiner natürlichen Art und Ordnung entfremdetes Land Schaden leide. Allerhand Sitten finde man am Hofe zu Wien, nur nicht sieben rechte Oesterreicher bei einander (1433—1490).

Schluss: die Missstände mögen vor den Herzog gebracht und er um Abhilfe gebeten werden (1491—1516).

III. Das Bad.

Nach der Mühe dieses dritten Gerichtstages nimmt der Herr ein Bad, begleitet vom Knechte. Die ersten Abwaschungen geschehen (1—86).

Die folgende Pause benutzen Beide zum Gespräche: der Ritter hält jenem die ungerechten Bitterkeiten vor, die er vorher über die reichen Bauern, die Edelleute, welche unedle Beschäftigung treiben, die verkehrte Kleidermode, die Nachahmung ausländischer Sitten vorgebracht habe, und begleitet jeden Vorwurf mit einem Ruthenschlag. Er weist ihn schliesslich weg (87—262).

Das Bad wird beendigt, Beide finden sich wieder; der Knecht entschuldigt sich, alle die Verkehrtheiten, die er gerügt, wolle er seinem Herrn zu Liebe für gut halten und gut nennen. Deshalb wird er getadelt, dass er jetzt wieder ins entgegengesetzte Extrem verfalle. Dagegen verwahrt er sich und bringt nun seine wahre Meinung vor: wenn Ausländer, in Oesterreich verweilend, die eigenen Sitten beibehalten, sei nichts zu sagen; dass aber Einheimische fremdartig sich betragen und kleiden, das betrübe ihn; auch das Abenteuerliche der Kleidung. Der Herr lenkt nun ein: er höre wohl gerne die aufgeweckte Rede seines Knechtes, gerathe dadurch aber in Verruf bei seinen Landherren. Der Knecht bezieht sich auf die reine Gesinnung, in der er den Tadel ausspreche. Schliesslich wird ihm Mässigung empfohlen (263—404).

IV. Die vier Markgrafschaften.

A. Die Verschwörung (1—488).

Einleitung, auf das frühere Verhältniss zwischen Ritter und Knecht bezüglich (1—18).

Allgemeine Darstellung der Verschwörung, welche vier Dienstmannen gegen den Herzog anzettelten. Sie wollten ihn der Herrschaft entsetzen und versprachen dem römischen Könige, wenn er ihnen hülfe, 40000 Mark Mehreinkünfte und Truppenzuzüge. So hörte es der Ritter einst von seinem Knechte erzählen (19—36). Die Verschwörer überlegen die Art, wie sie das Geld auftreiben wollten: Ritter und Edelknechte müssten in ihren Rechten eingeschränkt werden. Der eine beantragt, dem König Plan und Mittel der Verschwörung mitzutheilen, er will vier Markgrafschaften aus dem Lande machen (37—87).

Zwischenrede: Ein alter Ritter, der ebenfalls Zuhörer des erzählenden Knechtes war, vertheidigt die Ehre der Ritter (88—108).

Nähere Darstellung, wie der Knecht Mitwisser der Verschwörung geworden sei: er habe einst ungesehen während einer Jagd eine heimliche Unterredung der vier Herren belauscht (109 bis 140).

Die Verschwörer wollten das Land Oesterreich in vier Theile, die ihnen zufallen sollten, theilen; ja sie bestimmten schon den Umfang der einzelnen Gebiete (141—272).

Zwischenrede des Dichters (273—294).

Fortsetzung des Berichtes von der heimlichen Unterredung:

Die Herren waren ungewiss, ob sie bis zur Ankunft des Königs warten oder gleich losschlagen sollten. Sie beschliessen endlich, an Adolf zu schreiben und ihn zu baldiger Ankunft aufzufordern (295—380).

Die Unterredung nimmt ihr Ende. Die Herren schliessen sich der Jagd wieder an und fragen nach ihrem Verlaufe. Der Knecht erstattet Bericht, die Hunde mit allegorischen Namen benennend, in denen er alle die bösen Triebe personificirt, welche gerade vorher zu einer Jagd auf den Landesfürsten sich verabredet hatten (381—488).

B. Die Versammlung zu Triebensee.

Einleitung. Der alte Ritter will nun von der Versammlung zu Triebensee hören; die Drei trafen sich daher am andern Tage wieder und der Knecht erzählte weiter (489—590).

Trotz aller Heimlichkeit erhielt der Herzog Kunde von der gährenden Unzufriedenheit; er berief die Landherren nach Wien, wählte aus ihnen die vier angesehensten und fragte sie, wie er sich dem römischen Könige gegenüber, der ihm zu schaden bedacht sei, verhalten solle. Die Vier erbitten sich Zeit zur Berathung (591—624).

Sie rathen dem Herzog, nach dem Willen der Landherren zu verfahren. Eine Versammlung derselben wird anberaumt (625—680).

Deren Resultate trägt einer der Herren dem Herzoge vor, in folgenden Klagepunkten (681—836):

dass das Land mit Fremden überladen sei (718 ff.);

dass der Herzog sein Hofgesinde entlassen möge (732 ff.);

dass bei Verleihung von Burgen, Märkten, Städten der Rat aller Landherren eingeholt werde (743ff.); [1]

dass der Herzog sein Gut zum Vortheil des Landes verwende (747 ff.);

---

[1] Vgl. Siegel, Sitzungsb. der philos.-hist. Classe, CII. Bd., S. 256; Friess, Habsburger Festschrift, S. 76.

dass die Stellung der Ritter und Edelknechte eingeschränkt werde: das Recht der Dienstmannen solle vor dem der Ritter und Knechte gehen, sie sollen nicht mit gleichem Rechte jenen gegenüber in den Schranken stehen, Niemand solle Bürgen haben als die rechten Dienstmannen (759 ff.);

dass die Gauvesten alle gebrochen würden (794 ff.);

wer Einen erschlage, dem solle sogleich Eigen und Lehen abgesprochen werden, und das Lehen zu Gunsten dessen erledigt sein, der es verliehen habe (819 ff.).

Antwort des Herzogs (837—872 ...):

Die Fremden sollen entlassen werden, bis auf die, welche sich im Lande bereits ansässig gemacht haben (841 ff.);

das Hofgesinde kann nicht entlassen werden (851 ff.).

Das Gedicht ist unvollständig überliefert.

XV. Das Buch der Geheimnisse.

Einleitung. Da der Verfasser sich zu schwach fühlt, um die Geheimnisse der Gottheit zu besingen, wendet er seine Gedanken auf menschliche Angelegenheiten (1—30).

Verfall der ritterlichen Sitte (31—216).

Klage über den Verfall der ritterlichen Freude (31—62).

Unritterliche Kleidung (63—74).

Zu Hofe hörte der Knecht einst vier der Besten sich unterreden, nicht von ritterlichen Sachen, sondern von gemeinen, auf niedrigen Erwerb gerichteten. Besonders einer vermass sich, die Ritter und Edelknechte möglichst drücken zu wollen: fände er ein 30 Pfund werthes Ross, so müsste der Ritter fünf Theile zahlen, der sechste würde ihm geschenkt, und dafür müsse er noch sehr dankbar sein — das ist ihre Milde! Der Herr hebt aber hervor, dass sicher kein Kuenring unter den Vieren war und preist das Geschlecht (75—186).

Es gibt sogenannte Dienstmannen, ohne Ritter oder Edelknechte. Wie kann ein solcher ein Dienstmann sein? Er spart sein Geld, um es seinem Kinde, dem alle adelige Zucht fehlt, zu vererben (187—216).

Der Ungarnkrieg, als Beispiel jenes Verfalles (217—330).

Die Unthätigkeit der Dienstmannen zeigte sich beim Ungarneinfall (217—230).

Schilderung des kleinlich eigennützigen, furchtsamen Gebahrens der Vertheidiger Wiens (231—330).

Zwischenrede (331—479).

Wie anders kämpften Herren in früherer Zeit gegen die Ungarn! (331—359.)

Wie anders war auch die Hofhaltung Herzog Friedrichs! (360—367.)

Jetzt aber soll der Fürst kein Hofgesinde haben. Wo hinaus nun mit den Rittern? Zu Hofe kommen sie nicht und ihr

Herr geht ohne Sporen, die Pferde hat er heim gesandt und mit seiner Küche steht es schlecht (368—394).

Uebel steht es um einen Hof, wenn der Rath nur an Gewinn denkt und es hämisch aufnimmt, wenn ein Herr in adeliger Weise mit grossem Gefolge einherkommt. ‚Der will sein Gut verschwenden,‘ raunen sie dem Fürsten ins Ohr; ‚bei dir sind wir gerne,‘ sagen sie, ‚du gibst uns deinen guten Wein, der mir genau so wohl thut, als wenn mein eigenes Haus voll Ritter und Knappen sässe, die zu meinem Schaden sich gütlich thun.‘ Der Edle, der so aufgenommen wird, verlässt in Aerger solchen Hof (395—464).

Der Herr tadelt den Knappen, dass er zu weit gehe und des Landes Schande offenbare; dieser aber: das sei das Buch der Geheimnisse und tauge nur für solche, die des Landes Gebresten beklagen helfen (465—479).

Fortsetzung des Berichtes vom Ungarnkriege.

Klage über die acht- und zusammenhangslose Vertheidigung: ein Bauer vertheidigt seine Schlafhöhle besser (480—536).

Zwischenrede.

Nachruf nach König Rudolf (537—558).

Die Friedensverhandlungen (559—854).

Die erste Zusammenkunft der Abgesandten blieb erfolglos (559—590). Der Bischof von Kalocsa, Andreas' Legat, kehrt zu seinem König zurück und meldet den Gang der Verhandlungen: die Oesterreicher hatten für die Abtretung des ungarischen Landes 40.000 Mark verlangt, er aber Hainburg, Bruck, Himberg, die Neustadt und Starkenberg (591 ff.). Auf den Rath Graf Ybans von Güssing lässt der König sein Heer gegen Wien aufbrechen (711 ff.). Darauf fand eine Zusammenkunft zu Hainburg statt; der Herzog geht auf die ungarischen Bedingungen ein und behält sich nur vor, die Burgen der Räuber und Diebe zu brechen[1] (797 ff.).

VIII. Die Stände.

Einleitung. Der verabschiedete Knecht trifft den Herrn auf einem Morgenspaziergange und Beide beginnen ein Gespräch (1—18).

Frage nach dem rechten Dienstmann (19—590).

Antwort. Besonders soll er sich frei halten von Simonie (19—116).

Fernere Eigenschaften: Treue gegen den Fürsten (117—138).

Verhältniss der Stände, Unterschiede und Vermischung derselben (139—590).

[1] Ueber die inneren und äusseren Widersprüche in dieser Darstellung der Friedensverhandlungen vgl. oben S. 616 ff.

Verhältniss zwischen dem Fürsten, den Dienstmannen, Rittern, Knappen und Bauern (139—170).

Söhne bäurischen Vaters und ritterbürtiger Mutter (die um des Reichthums willen dem Bauer verheiratet wurde) gewinnen Rittersrang (171—335).

Allgemeine Ausgleichung der höheren Stände mit den nächst niederen durch Heirat um Gutes willen. Zunehmende Hoffart im Geihrzt-Werden; Dutzen kann zu Zeiten gefährlich sein. Daran schliesst der Knecht eine Bemerkung: Zu Hofe drängen ist gefährlich, denn dort gibt es solche, die weite Aermel tragen wie Mönche, darunter aber Armleder, dass dem Drängenden die Arme blau werden könnten (336—468).

Ritter, denen Dienstmannsrecht nicht zukommt, spielen sich als Dienstmannen auf und pochen in kleinlich lächerlicher Weise auf ihren angemassten Rang (469 bis 590).

Klagen vor dem Gerichte des Königs (591—1012).

Uebergang. Der Knappe, gescholten wegen seiner kecken Zunge, will seine Klagen vor den König bringen, wenn er ins Land käme (591—612). Durch manche Widerrede seines Herrn unterbrochen, verkündet er, was er vor dem König zu sagen gedächte: er würde um feste Sonderung und Ordnung der Stände bitten (646—672), um Beibehaltung der einheimischen Sitte (731—808); denn der König ist der Höchste, er hört arm und reich in gleicher Weise, das Reich ist das Recht (633—645; 676—705; 722—727). — (613—838.)

Der Ritter geht auf den Wunsch des Knappen, dass er den König vorstellen möge, ein und hört folgende Klagen an (839—1012):

Dem Uebermuth, der Hoffart und Verschwendung des ‚Gäuhuhns‘ muss gesteuert werden durch eine Kleider- und Speiseordnung, wie sie zu Zeiten Herzogs Liutpolds war. Die Bauern sollen Knüttel für die Hunde tragen, nicht Schwertmesser noch Schwerter; sollen Fleisch, Kraut, Brein essen, nicht Wildpret, am Fasttage Hanf, Linsen, Bohnen — Fisch und Oel sollen sie den Herren lassen (839—888).

Die Dienstmannen sind den Rittern und Knappen feindlich gesinnt; er wisse wohl drei in diesem Lande, denen Bauern lieber sind als Ritter (889—930).

Der Knecht weiss aber auch viel vom Reichsrechte: diesem gemäss soll Jeder, den der Papst in den Wucherbann gethan hat, sobald er den Bann über ein Jahr lang trägt, in die Reichsacht verfallen, er sei welches Standes immer;

sein Gut sollte vom König gepfändet und zu Gunsten des heil. Landes verwendet werden (931—1012).

Oesterreichs Ehrenrede (1013—1229).

Uebergang (1013—1036).

Herzog Liutpold zieht ins heil. Land und erbaut den Deutschherren die Burg Starkenberg (1037—1048).

Der König von England ward in diesem Lande beschatzet (1049—1054).

Geschicke Oesterreichs vom Tode Friedrichs des Babenbergers bis zum Königthum Albrechts, mit besonderem Verweilen bei der Wahl Rudolfs und der Erwerbung der österreichischen Lande (1055—1229).

Schluss: Der Knecht erregt durch übermüthiges Benehmen den Zorn seines Herrn und wird weggeschickt. Er grämt sich nicht darüber; Oesterreichs Ehre wird er verkünden, wann der König ins Land kommt; was auch die Kriege Schaden angerichtet haben mögen — es ist ein gutes Ländchen: ist heuer der Wein schlecht — übers Jahr wird er, so Gott will, besser (1230—1246).

IX. Memento mori.

Einleitung: Das Alter rückt heran, mit ihm die Gedanken an den Tod. Mein Knappe suchte mir sie auszureden. Doch ich wies ihn von mir (1—31).

Die Trennung (32—136).

Einst sass ich, in Gedanken an meine sündigen Jugendgewohnheiten versunken, von denen ich noch immer nicht ganz lassen kann. Da gesellte sich der Knappe wieder zu mir und stellte mir noch mindestens dreissig Jahre Lebenszeit in Aussicht. Aber sechzig habe ich bereits gelebt — wie soll ich vor Gott Rechenschaft über so lange Zeit ablegen können? Nochmals wollte der Knappe mich aufmuntern; ich erklärte ihm, dass ich mit ihm nichts mehr zu schaffen haben und meine Gedanken allein auf den Tod wenden wolle. Als er darüber unwillig und im Unwillen unehrerbietig wurde, jagte ich ihn von mir und so geschah unsere Trennung.

Schluss (137—167): Ich freue mich, dass ich ihn los bin und meinem reumüthigen Sinne nachgehen kann.

X. Gebet.

Anrufung Marias um Fürbitte bei dem Sohne (1—48).

Anrufung der Trinität (49—55).

Rückblick (56—87). Ist meine Rede jetzt nicht besser als damals, da sie sich in den Gesprächen mit dem Knappen erging? Das soll nimmer geschehen. Was ein wackerer Mann thut, das ist wohl gethan und lobwürdig. Ich selbst vertrug mich

wohl mit den Menschen; suchte ich Spott, so fand ich ihn auch wieder — das lasse ich jetzt gerne. Kind — Vater — Ahne bin ich gewesen: jetzt trachte ich nur mehr nach dem Heil der Seele.

Anhang.

a) **XI. Der englische Gruss** (zwölf neunzeilige Strophen).

XII. Bitt- und Bussgedicht (zwei Verszeilen und fünf zehnzeilige Strophen).

b) **VII. Der Traum.**

Einleitung. Der Dichter will eines der Wunder Gottes erzählen (1—16).

Die Herausforderung (17—204). An einem schönen Maimorgen belauschte er ein Gespräch zweier Jungfrauen, der Treue und der Wahrheit. Sie klagen über die Zustände im Lande, durch welche sie es zu verlassen genöthigt werden (17—126). Da kommt Wankelbolt, als Bote der Untreue, der Lüge, der Feindschaft und Missgunst, welche zu Triebensee ein Heer versammeln, um mit den Tugenden sich zu messen. Die Herausforderung wird angenommen, das Heer der Tugenden wird sich bei Eckendorf am Wagram aufstellen (127—204).

Der Dichter beschliesst dem Kampfe beizuwohnen (205—238).

Der Kampf (239—1130). Aufstellung der Heere. Eine unsichtbare Stimme bescheidet den Zuschauer und nennt ihm die Schaaren und ihre Führer beiderseits. Mit Sonnenuntergang ist die Aufstellung beendigt (239—481). — Am andern Morgen beginnt der Kampf: beide Heere sind in sechs Scharen getheilt; die Laster unterliegen den ihnen entgegengesetzten Tugenden und die Anführer werden in Seelen gebannt, die ihnen besonders ergeben sind: so fällt anheim die Lüge einem Rosstäuscher, die Falschheit einem Gerichtsherrn, die Feindseligkeit einem Reichen, die Missgunst einem Bauer, die Untreue einem Verräther, die Unmässigkeit einem Pfaffen, die Feigheit einem Weber, die Kargheit einem Geizhals, der Betrug einem Schiffer, die Schande einem trunkenen Edlen, die Thorheit einem Erbsohn, die Frechheit einem alten Spielmann, die Hoffart einem Cardinal, Wankelbolt endlich einem üblen Weib. Zuletzt löst sich das feindliche Heer in stinkenden Dampf und Nebel auf und das Gewölke verzieht sich gegen das Gebirge in die Höhen des Oetschers. Das Heer der Tugenden leuchtet in immer hellerem Glanze, dass menschliche Augen ihn nimmer ertragen. Gott preisende Stimmen lassen das Gloria in excelsis erschallen (482—1130).

Erklärung und Nutzanwendung (1131—1246). Was der Dichter eben erzählt hat, war ein Traum. Aber Erzieher und Er-

zieherinnen mögen ihn beherzigen und der Jugend zu Nutzen, zum Vortheile ritterlicher Bildung anwenden (1131—1180).

Ideal eines jungen Ritters. Wären doch in Oesterreich dreissig solche! (1181—1216).

Subjectives. Der Dichter klagt, dass er alt werde, dass man ihn schlecht oder gar nicht verstehe, er warnt Alter und Jugend (1217—1246).

Schluss (1247—1263). Er widmet das 'Büchlein' weisen Leuten, denen die Förderung der Tugend am Herzen liegt.

XXVII. SITZUNG VOM 6. DECEMBER 1882.

Das c. M. Herr Prof. Dr. Horawitz überreicht im Namen des hochw. Prälaten von Klosterneuburg, Herrn Ubald Kostersitz, dessen Werk: ‚Monumenta sepulchralia eorumque epitaphia in collegiata ecclesia b. M. virginis Claustroneoburgi‘ für die akademische Bibliothek.

Von Herrn Regierungsrath Dr. Constant Ritter von Wurzbach wird der 46. Band des ‚Biographischen Lexikons des Kaiserthums Oesterreich‘ mit dem Ersuchen um Bewilligung des üblichen Druckkostenbeitrages vorgelegt.

Das c. M. Herr Prof. Dr. Schuchardt in Graz übersendet eine Abhandlung: ‚Kreolische Studien II. Ueber das Indoportugiesische von Cochim‘ mit dem Ersuchen um ihre Veröffentlichung in den Sitzungsberichten.

Herr Prof. J. Loserth in Czernowitz überreicht eine Abhandlung unter dem Titel: ‚Studien zur Geschichte der Entstehung und Ausbildung des böhmischen Herzogthums‘ mit dem Ersuchen um Aufnahme derselben in die akademischen Schriften.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique: Bulletin. 51e année, 3e série, Tome IV, Nos. 9—10. Bruxelles, 1882; 8°.

Berlanga, Dr., Hispaniae anteromanae syntagma. Malacae, 1881; 8°.

Bibliothèque de l'École des Chartes: Revue d'Érudition. XLIIIe année, 1882. 5e livraison. Paris, 1882; 8°.

Édon Georges: Traité de langue latine. Écriture et prononciation du latin savant et du latin populaire, et appendice sur le chant dit des Frères arvales. Paris, 1882; 8°.

Gesellschaft, allgemeine geschichtforschende der Schweiz: Jahrbuch für schweizerische Geschichte. VII. Band. Zürich, 1882; 8⁰.
— antiquarische in Zürich: Mittheilungen. Band XXXI, Heft 3. Zürich, 1882; 4⁰. — Denkschrift zur fünfzigjährigen Stiftungsfeier 1882. Zürich; 4⁰.
— schlesische für vaterländische Cultur. LIX. Jahresbericht. Breslau, 1882; 8⁰.
Greifswald, Universität: Akademische Schriften pro 1881; 43 Stücke, 8⁰ und 4⁰.
Handelsministerium, k. k., statistisches Departement: Nachrichten über Industrie, Handel und Verkehr. XXIV. Band, II. und III. Heft. Wien, 1882; 8⁰.
Institut national d'Ossolinski: O Ludności polskiej w Prusiech niegdit krzyżackich; napisal Dr. W. Kętrzyński, We Lwowie, 1882; 8⁰.
Institute, the anthropological of Great-Britain and Ireland: The Journal. Vol. XII, Nr. II. November, 1882. London; 8⁰.
Society, the royal Asiatic: Journal of the North China Branch, 1882. N. S. Vol. XVII, Part I. Shanghai and Honkong, Yokohama, London, Paris, 1882; 8⁰.
— the Asiatic of Bengal: Proceedings. Nr. III. March. Calcutta, 1882; 8⁰.
Verein für Geschichte der Mark Brandenburg: Märkische Forschungen. XVI. und XVII. Band. Berlin, 1881—1882; 8⁰.
Wissenschaftlicher Club in Wien: Monatsblätter. IV. Jahrgang, Nr. 2. Wien, 1882; 4⁰.

XXVIII. SITZUNG VOM 13. DECEMBER 1882.

Das c. M. Herr Director Conze aus Berlin erstattet persönlich Bericht über den Fortgang der Publication der attischen Grabreliefs.

Das w. M. Herr Ministerialrath Dr. Werner legt für die Sitzungsberichte vor: ‚Die Cartesisch-Malebranche'sche Philosophie in Italien. II.: G. S. Gerdil.'

Das c. M. Herr Professor Dr. Adalbert Horawitz legt unter dem Titel: ‚Erasmiana III.' eine Fortsetzung seiner Erasmus-Studien vor, und ersucht um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte.

An Druckschriften wurden vorgelegt:

Académie des inscriptions et belles-lettres: Comptes rendus. 4e série, Tome X. Bulletin de Juillet — Août — Septembre. Paris, 1882; 8°.

Dorpat, Universität: Akademische Schriften pro 1881—1882. — 35 Stücke 4° und 8°.

Faculté des Lettres de Bordeaux: Annales. IVe année, No. 4. Bordeaux, Londres, Berlin, Paris, Toulouse, 1882; 8°.

Gesellschaft, archäologische zu Berlin: Die Befreiung des Prometheus. Ein Fund aus Pergamon. XXXII. Programm zum Winckelmannsfeste von Arthur Milchhöfer. Berlin, 1882; 4°.

— kais. russische geographische: Bulletin, 1881. St. Petersburg, 1882; 8°.

Mamiani, Terenzio: Delle questioni sociali e particolarmente dei Proletarj e del Capitale. Libri III. Roma, 1882; 8°.

Olénin, A.: Observations sur une note de l'ouvrage intitulé: ‚Peintures de vases antiques.' St.-Pétersbourg, 1881; 8°.

Programme: VII. und VIII. Jahresbericht der Gewerbeschule zu Bistritz in Siebenbürgen. Bistritz, 1881; 8°. — K. k. Ober-Gymnasium in Böhm.-Leipa, 1882. Böhm.-Leipa; 8°. — Brixen: XXXII. Programm. Brixen; 8°. — Deutsches k. k. Gymnasium in Brünn für das Schuljahr 1882. Brünn; 8°. — Jahresbericht der Forstschule zu Eulenburg. 32. Cursus. 1882—1883. Olmütz, 1882; 8°. — Königl. Ober-Gymnasium in Fiume, 1881—1882. Agram, 1882; 8°. — Almanach der königl. Rechtsakademie zu Grosswardein für 1880—1881. Grosswardein, 1881; 8°. — des Ober-Gymnasiums zu Grosswardein pro 1881—1882. Grosswardein, 1882; 8°. — des evangelischen Gymnasiums A. B. und der mit demselben verbundenen Realschule, sowie der evangelischen Bürgerschule A. B. zu Hermannstadt für das Schuljahr 1879—1880 und 1881—1882. Hermannstadt; 4°. — des römisch-katholischen Piaristen-Obergymnasiums zu Klausenburg pro 1881—1882. Klausenburg, 1882; 8°. — des königl. katholischen Ober-Gymnasiums in Leutschau pro 1881—1882. Leutschau, 1882; 8°. — VI. Jahresbericht der k. k. Staatsgewerbeschule zu Pilsen, 1882. Pilsen, 1882; 8°. — des k. k. Franz Josefs-Gymnasiums zu Lemberg pro 1882. Lemberg, 1882: 8°. — Dreizehnter Jahresbericht der landwirthschaftlichen Lehranstalt Francisco-Josephinum in Mödling, 1882. Mödling; 8°. — IX. Programm der II. deutschen Staats-Ober-Realschule in Prag. Prag, 1882; 8°. — VI. Jahresbericht der k. k. Staats-Gewerbeschule in Reichenberg, Schuljahr 1881—1882. Reichenberg; 8°. — des k. k. Ober-Gymnasiums zu Rzeszow pro 1881. Rzeszow, 1881; 8°. — des k. k. Staats-Ober-Gymnasiums zu Saaz pro 1882. Saaz, 1882; 8°. — des fürsterzbischöflichen Privat-Gymnasiums Collegium Borromäum zu Salzburg pro 1881—1882. Salzburg, 1882; 8°. — des evangelischen Gymnasiums A. B. in Schässburg pro 1881—1882. Hermannstadt, 1882; 4°. — Der k. k. Ober-Realschule in Spalato pro 1880—1882. Spalato; 8°. — R. Liceo Pontano di Spoleto nell' anno scolastico 1878—1879. Spoleto, 1880; 8°. — dell' J. R. Scuola reale superiore in Pirano, 1880—

1881. Trieste, 1881; 8⁰. — Siebenter Jahresbericht der k. k. Unter-Realschule in der Leopoldstadt in Wien. Wien, 1882; 8⁰. — XI. Jahresbericht der k. k. Ober-Realschule in der Leopoldstadt in Wien. Wien, 1882; 8⁰. — des k. k. akademischen Gymnasiums in Wien pro 1881—1882. Wien, 1882; 8⁰. — des k. k. Franz Josefs-Gymnasiums in Wien. Schuljahr 1881—1882. Wien, 1882; 8⁰. — Jahresbericht des k. k. Ober-Gymnasiums zu den Schotten in Wien pro 1882. Wien, 1882; 8⁰. — IX. Jahresbericht des niederösterreichischen Landes-Lehrerseminars in Wiener-Neustadt pro 1882. Wiener-Neustadt, 1882; 8⁰. — XVII. Jahresbericht der niederösterreichischen Landes-Ober-Realschule und der mit derselben vereinigten Landesschule für Maschinenwesen in Wiener-Neustadt pro 1882. Wiener-Neustadt, 1882; 8⁰. — Jahresbericht über das Studienjahr 1880—1881 der k. k. technischen Hochschule in Wien. Wien, 1882; 8⁰. — X. Jahresbericht des Vereines der Wiener Handels-Akademie 1882. Wien, 1882; 8⁰. — XXXI. Jahresbericht über die k. k. Staats-Ober-Realschule im III. Bezirke (Landstrasse) in Wien pro 1881—1882. Wien, 1882; 8⁰. — XXI. Rechenschaftsbericht des Ausschusses des Vorarlberger Museum-Vereins in Bregenz über den Vereinsjahrgang 1881. Bregenz; 8⁰. — X. Jahresbericht des k. k. Staats-Gymnasiums zu Freistadt in Ober-Oesterreich für das Schuljahr 1880. Freistadt, 1880; 8⁰. — VII. Jahresbericht der k. k. Ober-Realschule zu Jaroslau im Schuljahre 1882. Jaroslau, 1882; 8⁰.

Society, the Royal of Victoria: Transactions and Proceedings. Vol. XVIII. Melbourne, 1882; 8⁰.

Verein, historischer für Niedersachsen: Zeitschrift, Jahrgang 1882 und 44. Nachricht über den historischen Verein in Niedersachsen. Hannover, 1882; 8.

Die Cartesisch-Malebranche'sche Philosophie in Italien.

Von

Dr. Karl Werner,
wirkl. Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

II.

Giac. Sig. Gerdil.

Inhaltsübersicht.

§. 1.

Der bedeutendste italienische Vertreter der Cartesisch-Malebranche'schen Philosophie ist ohne Zweifel Giacinto Sigismondo Gerdil, der eben so sehr durch die Vielseitigkeit seiner Bildung hervorragt, als er durch die Milde und massvolle Besonnenheit seines Urtheiles anspricht und in der innigen Verschmelzung seiner religiösen und wissenschaftlichen Ueberzeugungen sich als eine harmonisch durchgebildete Persön-

lichkeit zu erkennen gibt. Allerdings hat diese Durchbildung ihre Grenzen, die geistige Vermittlung dringt nicht in die eigentlichen Tiefen der Dinge und ist primär nicht etwas Selbstgefundenes, sondern einer anderen, ihn geistig leitenden Auctorität Nachgedachtes; er bewegt sich jedoch innerhalb der seinem Selbstdenken hiedurch gezogenen Grenzen mit solcher Sicherheit und weiss die vom geistigen Gesammtleben seiner Zeit ausgehenden Anregungen mit solcher Klarheit mit dem grundhaften Inhalte seines selbsteigenen Denkens zu vermitteln, dass man von ihm durchwegs den Eindruck eines in seiner vielseitigen Entwicklung ruhig abgeklärten und auf sich selber stehenden Geistes empfängt.

Zu Samoens in Savoyen 1718 geboren, trat Gerdil frühzeitig in den Orden der Barnabiten und wurde zur Vollendung seiner Studien nach Bologna geschickt, woselbst er den geistvollen F. M. Zanotti zu seinem Lehrer in der Philosophie hatte; später lehrte er selbst an der Turiner Universität Philosophie und Moral und wurde vom König Karl Emanuel I. zum Erzieher seines Enkels ausersehen; 1777 wurde er nach Rom berufen und mit dem Purpur geschmückt, theilte mit Papst Pius VI., der ihn an seine Seite berufen hatte, das Loos der Vertreibung aus Rom, kehrte aber nach Erwählung des Papstes Pius VII. nach Rom zurück, woselbst er hochbetagt sein Leben beschloss (1802). Seine Blüthezeit fällt in die Mitte des 18. Jahrhunderts, in das Zeitalter des Papstes Benedict XIV., der ihn von Bologna her kannte und hochschätzte, wie denn auch Gerdil selber in seiner zwischen Vergangenheit und Gegenwart vermittelnden geistigen Haltung ein Ausdruck jenes Zeitalters war. Er entfaltete während seiner mehr als dreissigjährigen Lehrwirksamkeit eine rege literarische Thätigkeit, welche sich über die verschiedensten Fächer, über Physik und Mathematik, Philosophie und Theologie, Ethik und Pädagogik, Recht und Politik verbreitete;[1] im Mittelpunkte seiner geistigen Bestrebungen steht jedoch das Bemühen, die Coincidenz des richtigen philosophischen Denkens mit der unbefangenen und unver-

[1] Eine erste Gesammtausgabe seiner Werke erschien zu Rom 1806—1820 in 15 Bänden; eine zweite in 8 Bänden zu Florenz (1844—1851), nach welcher letzterer wir in dieser Abhandlung citiren.

fälschten religiösen Anschauung der Dinge aufzuzeigen; und als das geeignete Mittel hiezu erscheint ihm die Cartesisch-Malebranche'sche Doctrin.[1]

Gerdil's Vertretung des Cartesianismus fällt in eine Zeit und hatte unter Umständen statt, die von jenen, unter welchen Fardella zum ersten Male als entschiedener Cartesianer in Italien sich ankündigte, völlig verschieden waren. Fardella sah sich darauf angewiesen, die Existenzberechtigung der Cartesischen Doctrin durch Aufzeigung der Insufficienz der scholastisch-aristotelischen Philosophie zu erweisen. Gerdil hatte, da er als Schriftsteller zu wirken begann, bereits Leibniz und Locke hinter sich, war Zeitgenosse Voltaire's, J. J. Rousseau's und der französischen Encyklopädisten; der scholastische Peripatetismus galt dazumal selbst schon in den theologischen Schulen als eine veraltete Lehrweise, der Spiritualismus der Cartesischen Doctrin hingegen, die zu Fardella's Zeiten von Vielen als eine bedenkliche Neuerung angesehen worden war, als der philosophische Hort der religiösen Gläubigkeit gegenüber den Anschauungen und Doctrinen, die aus der philosophischen Denkbewegung des 18. Jahrhunderts sich heraussetzten.[2] Dazu kam die massvolle,

---

[1] Für die Darstellung der philosophischen Lehre Gerdil's sind in dieser Abhandlung in erster Linie verwendet: Della origine del senso morale, ossia dimonstrazione, che vi ha nell' uomo un naturale criterio di approvazione e di biasimo, riguardante l' intrinseca morale differenza del giusto e del ingiusto; il quale unitamente alla nozione dell' ordine e del bello nasce dalla facoltà, che ha l' uomo di conoscer il vero (Opp. I, p. 473 bis 565). — Mémoire de l'ordre (Opp. I, p. 567—577). — Dissertazione della esistenza di Dio e della immortalità delle nature intelligenti (Opp. I, p. 579—675). — L'immatérialité de l'âme demontrée contre M. Locke par les mêmes principes, par lesquels ce philosophe démontre l'existence et l'immatérialité de Dieu, avec des nouvelles preuves de l'immatèrialité de Dieu et de l'âme tirées de l'Eriture, des Pères et de la raison. Ouvrage dédié a S. A. R. Monseigneur le Duc de Savoie (Opp. I, p. 677—933). — Osservazioni sul modo di spiegare gli atti intellettuali della mente umana per mezzo della sensibilità fisica, proposto dall'autore del sistema della natura (Opp. II, p. 19—63). — Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées, contre l'examen de M. Locke (Opp. II, p. 99—341). Andere nebenher berücksichtigte kleinere Schriften und Abhandlungen Gerdil's werden im Laufe dieser Abhandlung speciell angeführt werden.

[2] Il est sans doute bien glorieux à la philosophie de Descartes — bemerkt Gerdil in seiner Abhandlung sur l'incompatibilité des principes

ruhige Haltung Gerdil's, welchem es unter den gegebenen Verhältnissen nicht schwer werden konnte, in den massgebenden kirchlichen Kreisen Italiens mit der durch die allgemeine Zeitstimmung vorbereiteten Ueberzeugung durchzudringen, dass die aus der nachscholastischen Philosophie herausgewachsenen Irrungen und falschen Tendenzen nur durch eine auf dem gleichen Boden des neuzeitlichen Vernunftdenkens stehende philosophische Anschauung mit Erfolg zu bekämpfen seien. Den hervorragenden Vertretern der mittelalterlichen Scholastik lässt er unter Berufung auf das von einem Leibniz und Grotius ihnen ausgestellte Zeugniss alle Ehre widerfahren;[1] er lobt die metaphysische Schärfe und besonnene Ruhe ihrer philosophischen Untersuchungen und findet, dass die von einer späteren Zeit gegen die Subtilitätenkrämerei erhobenen Anschuldigungen das rechte Mass weitaus überschreiten; in der Verurtheilung der scholastischen Naturlehre aber ist er mit Fardella völlig einig und sieht in ihr nur endlose Erörterungen über die unbestimmten Ideen von Materie und Form, Ursache und Wirkung, Essenz und Qualitäten — Erörterungen, aus welchen sich weder eine Kenntniss der allgemeinen Gesetze der Natur, noch eine Einsicht in die speciellen Vorgänge der sinnlichen Erscheinungswelt gewinnen lasse.

An die Stelle der erwähnten unbestimmten Grundideen der scholastischen Naturphilosophie haben nach Gerdil klare und deutliche Notionen zu treten, auf welche allein eine reale Naturkunde sich gründen lässt. Der scholastische Begriff der Wesensform setzt sich auf diesem Denkstandpunkte in den Begriff einer Idee oder Vorstellung um, kraft welcher ein bestimmtes sinnliches Object als eine distincte Einheit gedacht wird.[2] Diese Einheit ist in ihrer sinnlichen Darstellung eine

de Descartes et de Spinoza — d'être si odieuse à des écrivains à qui la religion l'est encore plus; et si l'on n'avait affaire qu'à eux, leurs critiques en seroient l'apologie la plus complète. Il est fort beau, en effet aux auteurs de certaines pièces fugitives, pleines d'impiété, de vouloir nous éloigner, par esprit de religion, d'une philosophie qui a fourni au cardinal de Polignac les armes victorieuses avec lesquelles il a triomphé de Lucréce et de ces sectateurs. Opp. II, p. 425.

[1] Histoire des sectes des philosophes, Opp. II, p. 246.

[2] Opp. I, p. 481.

aggregative Einheit; es gibt in der sinnlichen materiellen Wirklichkeit nur aggregative Einheiten, und die Formen der Sinnendinge können nur als Zusammenfassungen der Theile des Dinges verstanden werden. Gerdil lässt es vorläufig dahin gestellt sein, ob man die Sinnendinge in Leibniz'scher Weise als Zusammensetzungen aus einfachen Substanzen, oder ob man mit der Mehrzahl der Philosophen die Extensio continua als etwas an sich Wirkliches zu nehmen habe; in beiden Fällen verschwinde der scholastische Begriff der Materia prima als einer von der Ausdehnung und Körperlichkeit unterschiedenen Res, die als solche in ihrer Unbestimmtheit sich gar nicht festhalten lässt, sondern ganz und gar in der quantitativen Bestimmtheit aufgeht, sei es, dass man diese physikalisch als körperliche Quantitativität, oder geometrisch als räumlich ausgedehnte Figuration verstehe. So sehen wir uns demnach bei Gerdil von vorneherein auf den Standpunkt der ausschliesslich mathematisch aufgefassten Cartesischen Naturidee gestellt.

Der räumlich ausgedehnten Körperlichkeit steht die menschliche Seele als einfache unausgedehnte Wesenheit gegenüber. Sie ist fähig, zu gleicher Zeit sinnliche Impressionen entgegengesetzter Art in sich aufzunehmen und zu percipiren, was nicht möglich wäre, wenn sie ein mit Quantität behaftetes Subject wäre.[1] Das durchaus antithetische Verhältniss zwischen körperlichen und geistigen Wesenheiten gestattet nicht, eine sinnliche Einwirkung im eigentlichen Sinne des Wortes auf die menschliche Seele zuzugeben; es lässt sich jene Art von Efficienz nicht ausfindig machen, mit welcher die Extremitäten der von aussen afficirten Sinnesnerven auf die Seele sollten einwirken können, da eine Einwirkung per viam motus localis für sich nicht ausreicht,[2] eine Einwirkung per viam contactus aber zu-

[1] Le impressioni e le forme del bianco e del nero sono incompossibili in qualunque soggetto affetto di quantità, perche quella parte di esso che sarebbe in qualunque modo affetto della impressione o della forma del bianco, non potrebbe giammai essere simultaneamente affetta della impressione o forma del nero. Ma da queste impressioni e forme è affetta simultaneamente l'intelligenza, in quanto ha la virtù di discernere ecc. Opp. I, p. 492.

[2] L' estremità de' nervi de' differenti sensi non possono cagionar nell' anima le sensazioni per via di vera efficienza, se non col darle quelle impressioni, che ricevono dagli oggetti esterni; ma i nervi non ricevono dagli

folge der Unausgedehntheit der Seele nicht möglich ist.[1] Dies hindert jedoch nicht, von einer Causalität sinnlicher Eindrücke auf die Seele insofern zu sprechen, als zufolge eines allgemeinen Naturgesetzes jedesmal, so oft eine sinnliche Einwirkung bestimmter Art statthat, die derselben entsprechenden seelischen Affectionen sich einstellen müssen.

Dieses allgemeine Naturgesetz ist nun freilich eben so unbegreiflich wie die Sache, welche durch dasselbe erklärlich gemacht werden soll; es ist mit dem Recurse auf ein solches Gesetz nichts Anderes gesagt, als dass das an sich unerklärliche Factum einer Selbstvernehmbarmachung der äusseren sinnlichen Wirklichkeit in der menschlichen Seele auf einer göttlichen Einrichtung beruhe, welcher gemäss das Verhältniss der sinnlichen Aussenwelt zur perceptionsfähigen Seele geordnet ist. Das Wie der Möglichkeit jener Selbstvernehmbarmachung entzieht sich der menschlichen Fassungskraft und muss sich derselben für so lange entziehen, als man bei dem rein negativen Begriffe der Immaterialität stehen bleibt, ohne zum positiven Begriffe der menschlichen Seele als des realen lebendigen Umschlusses und der innerlichen Fassung der sinnlichen Leiblichkeit vorzuschreiten, womit dann die weitere Folgerung gegeben ist, dass auch alle ideellen Apprehensionen der Seele als geistige Umschlüsse und verinnerlichte Fassungen der ins intellective Denkleben aufgenommenen sinnlichen Wirklichkeit zu verstehen seien. Freilich scheidet sich da der Begriff der Idee von jenem der Vorstellung ab, welchen Gerdil mit dem

---

esterni oggetti, se non se una mera impressione di moto locale: dunque dovrebbono agire sull' anima per via di moto locale; ma una sensazione non può esser l' effetto d' un moto locale; poichè il moto locale non può avere altro effetto, che il cangiare i rapporti di distanza: ed una sensazione non è un cangiamento di distanza: dunque ecc. Opp. I, p. 493.

[1] I nervi per cagionare le sensazioni dovendo avere ricevuta una impressione di moto, è manifesto che l' azione loro in seguito del moto acquistato debbe farsi per via di contatto; ma i nervi non possono affettare col contatto una virtù indivisibile. Imperocchè, o questo contatto farebbesi in un punto indivisibile, e questo non si dà nel continuo se non per astrazione: o si farebbe in più punti, e ciò supporrebbe una commensurabilità nel soggetto che riceve l' azione, e perciò una estensione divisibile in una virtù indivisibile. Il che repugna. Ivi.

Worte ‚Idee' verbindet,[1] und muss sich auch sein falscher Begriff von der Perception als einer angeblich activen Formation der Vorstellung[2] berichtigen. Die sinnliche Vorstellung ist eine ohne Zuthun des selbstthätigen Denkens zu Stande kommende Erscheinung des sinnlichen Objectes im seelischen Sein, aus deren Anlass unter bestimmten, hier nicht näher zu entwickelnden Umständen und Bedingungen im höher entwickelten Denkleben der Seele die Idee des repräsentirten Objectes aufleuchtet. Dasjenige, als was Gerdil die Perception definirt, ist der verstandesmässige Begriff des Objectes, der allerdings durch geistige Selbstthätigkeit zu Stande kommt und von der Idee sich dadurch unterscheidet, dass er vom Menschen gebildet wird, während die Idee gleichsam unwillkürlich aufleuchtet, und dass er ferner, insoweit ihm die Idee nicht immanent ist, nicht das Wesen des Dinges als solches, sondern die denkhaften Formen, mittelst welcher das Object geistig gefasst wird, zu seinem Gegenstande und Inhalte hat. Gerdil substituirt demjenigen, was wir als Idee bezeichnen, das objective intelligible Sein des Dinges, welches mit dem reinen, unsinnlichen Sein des Dinges identisch ist und die metaphysische Realität desselben im Gegensatze zur empirischen Realität, oder zum Status existentiae und Status subjectivus des Dinges, wie Gerdil sich ausdrückt, bedeutet. Gerdil's objectives intelligibles Sein des Dinges involvirt eine ungerechtfertigte Vereinerleiung des Begriffes und der Idee des Dinges unter Beiseitesetzung und Ausserachtlassung des Eigenartigen dieser beiden Denkbildungen; Gerdil weiss eben so wenig von einer abstractiven Denkthätigkeit des Begriffe bildenden Verstandes, als von einer das Object in seiner Wesenstiefe fassenden ideellen Apprehension. Beide Arten geistiger Activität liegen ausser dem Bereiche seiner geistigen Wahrnehmung; er kennt keine anderen Arten geistiger Activität als jene der reflexiven Aufeinanderbeziehung von Vorstellungen und von Dingen auf Grund der rein passivistischen Wahrnehmung der Dinge durch das Mittel der Vor-

[1] Chiamo idea cotesta rappresentazione di un oggetto qualunque, che fassi allo spirito, per la quale lo spirito il conosce. Opp. I, p. 485.

[2] Chiamo percezione l' atto per cui si forma lo spirito a se stesso una tale rappresentazione, o la riceve da estrinseca impressione, e tutta insieme l' apprende e la ravvisa. Ivi.

stellung. Wenn er von einer abstractiven Denkthätigkeit spricht, so versteht er darunter nicht jene, mittelst welcher der rationale Begriff eines Dinges gewonnen werden soll, sondern einfach nur die Zurückführung einer concreten sinnlichen Anschauung auf ihre allgemeine Anschauungsform durch Fallenlassen aller individuellen Bestimmtheiten eines Dinges.[1] Diese allgemeine Anschauungsform ist aber in Bezug auf die anschaubaren Sinnendinge eben nur die räumliche Ausgedehntheit, kraft welcher das Sinnending Object einer intellectiven Apprehension zn werden vermag.

Die Zurückführung alles sinnlich Erscheinenden auf die Idee der Ausdehnung als allgemeinster Form, als deren Modificationen die einzelnen Dinge gefasst werden, in Verbindung mit der Unterscheidung zwischen der empirischen und intelligiblen Ausdehnung, deren erstere in der sinnlichen Wirklichkeit der Dinge sich darstellt, während letztere ein rein gedankenhaftes Sein hat, lässt uns in Gerdil den Schüler Malebranche's erkennen, welcher ihm der Metaphysiker par excellence ist und die Grundtypen des metaphysischen Denkhabitus darbietet. Alle Metaphysik beruht, wie wir oben vernahmen, wesentlich auf Abstraction in dem von Gerdil verstandenen Sinne; Aufgabe der Metaphysik ist, das über dem Wandel der sinnlichen Erscheinung stetig Beharrende zu gewinnen, welches zu erfassen wesentlich dem Intellecte zufällt. Der Sinn geht in der subjectiven Erscheinung auf, der Intellect erfasst das in der subjectiven Erscheinung sich präsentirende Object, welches unter die dreifache Kategorie der Substanz, des Modus und der Relation fallen kann. Substanz, Modus, Relation sind gedankenhafte Realitäten, zu deren Erfassung der Intellect durch die sinnlich erscheinenden Dinge solicitirt wird;[2] sie haben ihr

[1] Sic, dum a corporibus, quae aspectabile hoc universum constituunt, removemus peculiarem figuram, colorem aliasque peculiares affectiones, remanet idea uniformis extensionis in longum, latum et profundum, quam spatium dicimus. Log. institutt. Opp. I, p. 200.

[2] Ratione objectorum ideae ad tres summas classes revocantur substantiarum, modorum et relationum. Quidquid enim mente concipitur, vel est res quae existere potest, quin alteri inhaereat, estque substantia, ut lapis; vel est affectio, quae separatim existere non potest, sed necessario inest alicui rei, ut figura vel motus in lapide, estque modus; vel est mutua connexio, quae inter res et modos intercedit, qua fit ut aliae

Wirklichsein in den Dingen, deren Wesenheiten uns jedoch grösstentheils verborgen sind, daher unsere Erkenntniss der Dinge vorherrschend auf die Relationen derselben, auf die durch die Modos der Dinge bedingte Verknüpfung derselben untereinander sich bezieht. Es ist gegen den scholastisch-aristotelischen Begriff der Wesensform gerichtet, wenn Gerdil erklärt, dass uns die Idea universale delle specie delle cose abgehe, und dass wir uns den Begriff der Species nur mittelst constanter Attribute, welche wir an Dingen bestimmter Art wahrnehmen, zu bilden vermögend sind, wobei wir oft genug Täuschungen preisgegeben seien;[1] damit ist nichts Anderes gesagt, als dass wir keine geistigen Anschauungen oder unmittelbaren Erkenntnisse von Wesensformen haben, und dass dieselben nicht in die Kategorie der klaren und deutlichen Ideen fallen. Demzufolge setzt er auch den Begriff des Wahren ausschliesslich in die Erkenntniss von Relationen,[2] und der Grundtypus dieser Erkenntniss sind ihm die in der Mathesis und Geometrie sich aufweisenden Relationen des Einen und Vielen, Gleichen und Ungleichen, Aehnlichen und Unähnlichen, Mehr und Weniger, deren Ideen die obersten, allgemeinsten Genera der Relationen constituiren. Darum erscheinen ihm exacte Realdefinitionen nur in jenen Erkenntnissgebieten möglich, in welchen es sich ausschliesslich um die Erkenntniss von Relationen handelt, d. i. im Gebiete der Mathematik und Ethik.[3]

---

aliis convenire aut ab eis discrepare, aut similes esse vel dissimiles, aut majores vel minores vel aequales, aut aliae ab aliis oriri ac pendere quocunque modo intelliguntur, suntque totidem relationes. L. c.

[1] Siamo costretti di distinguere la spezie per certi attributi costanti che osserviamo ne' differenti individui; ma ella può essere in una intelligenza più perfetta della nostra, che conoscesse la struttura interna dell'oro e dell' argento, la quale vedrebbe essere applicabile a molti soggetti e distinguerebbe gl' individui dotati di una tal forma dagli altri tutti. Opp. I, p. 506.

[2] Il vero in quanto è oggetto della cognizione e del giudizio, consiste nelle relazioni che hanno le idee e le cose rappresentate dalle idee fra loro, in virtù delle quali relazioni le idee si congiungono o disgiungono. Opp. I, p. 503.

[3] Definitio rei perfectissima est, quae fit per genus proximum et per differentiam ultimam. Ejusmodi definiendi ratio facile locum habere potest in mathematicis et moralibus, vix in physicis, quod rerum naturalium essentiae nos plerumque lateant. O. c., p. 205.

Die genannten Genera summa relationum sind indess nicht der Mathematik als solcher entlehnt, sondern treten in der Lehre von den quantitativen Grössen und Verhältnissen nur am unmittelbarsten und auffälligsten hervor. Ihre Hervorhebung entspricht einem Denken, welches auf Eruirung der allgemeinen Ordnungsverhältnisse in der natürlichen und geistig-sittlichen Welt und Wirklichkeit gerichtet ist. Unter Ordnung versteht Gerdil die nach einem bestimmten Principe statthabende Aneinanderreihung von Dingen;[1] der Begriff derselben verwirklicht sich vollkommen in der Zweckordnung; unter den Zweckordnungen ist wieder jene die vollkommenste, in welchen eine geringste Zahl von Zielen auf einer grössten Zahl von Wegen sich erreichen lässt. Sofern mit der Zweckmässigkeit der Anordnung sich auch ein wohlgefälliges Gleichmass in der Aufeinanderbeziehung der Constituenten der planvollen Ordnung verbindet, erscheint das zweckvoll Geordnete zugleich als das Schöne. Der Mensch empfindet ein natürliches Gefallen an allem Wohlgeordneten und nennt es gut; er überträgt dieses Gefallen auch auf alle mit der gegebenen Ordnung der Dinge übereinstimmenden menschlichen Handlungen und nennt sie gut, während er Handlungen entgegengesetzter Art als schlecht und verwerflich zu missbilligen in Kraft eines natürlichen Wahrheitsgefühles sich gedrungen fühlt. Alle Tugend ist wahr und schön, das Laster ordnungswidrig, hässlich und unwahr. Die Sittlichkeit ist auf die objectiv gegebene Ordnung der Dinge gegründet, mit welcher das menschliche Handeln in Uebereinstimmung stehen muss. In den Apprehensionen eines dem Menschen angebornen Sittlichkeitsgefühles oder moralischen Instinctes kündigt sich ein durch die Ratio recta bestätigter Unterschied zwischen dem sinnlich Angenehmen und dem sittlich Guten an, welcher ein Correlat des im Gebiete der menschlichen Cognitionen bestehenden Unterschiedes zwischen Sentire und Intelligere constituirt. Die sinnlich angenehmen und unangenehmen Empfindungen reihen sich der objectiven Ordnung der Dinge insofern ein, als sie Mahnungen zur geziemenden Obsorge für die Erhaltung und Pflege des leiblichen Lebens in sich schliessen. Ihnen entsprechen in höherer Ordnung die angenehmen und unangeneh-

[1] Opp. I, p. 518 ff.

men Empfindungen, welche sich dem Menschen in der Wahrnehmung der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung seiner freithätigen Handlungen mit den Geboten der Ratio recta aufdrängen. Wie gemeinhin Unwissenheit und Irrung ein Gefühl der Scham nach sich ziehen, so müssen auch die unsittlichen Handlungen, weil aus Unwissenheit und Irrthum hervorgegangen und der Ratio recta widerstreitend, in dem dieses Widerstreites bewusst Gewordenen peinliche Empfindungen hervorrufen.

Die Anerkennung oder Begründung der sittlichen Ordnung, die, wie aus dem Gesagten zu ersehen, mit der objectiven geistigen Ordnung der Dinge zusammenfällt, ist psychologisch auf das Zeugniss eines allgemeinen Wahrheitsgefühles gestützt, welches in Bezug auf das freithätige Handeln des Menschen sich als sittlicher Sinn bekundet. Dieser würde jedoch für sich allein nicht ausreichen, ohne einen ihm zur Seite gehenden Trieb zur Erkenntniss des Wahren, auf welches die sittliche Ordnung gegründet ist. Der Mensch hat ein natürliches Verlangen nach Wahrheit und kann sich nicht eher befriedigt fühlen, als bis er sie gefunden hat; die Weisheit allein führt zur Glückseligkeit, das Verlangen nach Glückseligkeit aber schliesst das Begehren nach allen im Lichte der weisen Einsicht erkannten Vollkommenheiten in sich, die der Stellung des Menschen in der Ordnung der Dinge gemäss sind und diese Stellung zur actuellen Wahrheit machen.

Obschon Gerdil in der menschlichen Seele eine denkende und wollende Substanz erkennt, lässt er doch das Wollen so sehr im Denken aufgehen, dass der Wille als geistige Selbstmacht der Seele neben dem urtheilenden Intellecte nicht aufzukommen vermag. Wir treffen in dem eben Entwickelten auf den sittlichen Willen nur in der Form eines Triebes und Begehrens, das Wesen des Willens als solchen wird nicht aufgehellt. Der Grund dessen liegt unverkennbar in der ganzen Veranlagung des metaphysischen Denkhabitus Gerdil's, der durchaus nur auf Eruirung von Uebereinstimmungsverhältnissen angelegt ist, somit das sittlich Gute nur in den Formen des Wahren und Schönen, nicht aber in seiner wesentlichsten Eigenheit als Selbstthat des inneren Menschen zu erfassen vermag. Demzufolge wird auch der sittliche Entwicklungsprocess des

Menschen nicht als Process der lebendigen Selbstgestaltung erfasst, aus welchem sich die sittliche Persönlichkeit als actualisirte Selbstheit des geistigen Seelenwesens herauszusetzen hat. Es war dem abstracten Spiritualismus der Cartesisch-Malebranche'schen Philosophie nicht beschieden, der Idee der Persönlichkeit zur Ausgeburt zu verhelfen, und gerade in der abstracten Isolirung des Geistigen vom Sinnlichen im Menschen lag der Grund, dass sie, wenn sie wirklich gedacht worden wäre, nicht zu ihrem richtigen Ausdrucke hätte gelangen können. Die Erkenntniss des Wesens der menschlichen Persönlichkeit steht auf dem Grunde der Erfassung der innigen Einigung des Geistigen und Sinnlichen im Menschen, kraft welcher die Seele als lebendiges Gestaltungsprincip des Menschenwesens im unbewussten Schaffen und Bilden zunächst den äusseren Menschen nach der Idee ihrer selbst bildet und gestaltet, um auf Grund dieser nach aussen wirkenden Thätigkeit und im lebendigen Zusammenhange mit dieser sich selber innerlich zu gestalten und zu bilden, welches Werk der inneren Selbstgestaltung und Selbstentwicklung in Kraft der ethischen Willensdeterminationen den vollendeten charakteristischen Ausdruck der selbstigen Eigenheit erlangt.

§. 2.

Gerdil beschränkt sich in Ermangelung eines speculativen Seelenbegriffes darauf, die Immaterialität der Seele zu erhärten und insgemein die durch die Lehren einer falschen Philosophie gefährdeten natürlichen Wahrheiten der Religion: die Seelenunsterblichkeit, das Dasein eines überweltlichen Gottes und Schöpfers, sowie den Glauben an eine allwaltende Vorsehung philosophisch zu vertheidigen. Er kennt nur Eine wahre Philosophie, nämlich jene, welche im Dienste der Religion wirkt; von diesem Gesichtspunkte aus unterzieht er die in ihren Principien oder Consequenzen dem natürlichen Religionsbewusstsein widerstreitenden Lehren eines Hobbes, Spinoza, Locke, sowie des wiedererneuerten antiken Atomismus einer umständlichen Kritik, um das Unwahre, Gefährliche und Verderbliche an ihnen aufzuzeigen. Um die falschen Weltlehren der genannten Systeme gründlich zu widerlegen, will er unter Verläugnung

seines eigenen Denkstandpunktes sich auf jenen Locke's stellen, um von diesem aus zu zeigen, dass es ein vergebliches Bemühen sei, die Immaterialität der Seele oder die Existenz eines überweltlichen Gottes anzustreiten oder insgemein die Realität und Präeminenz einer übersinnlichen Wirklichkeit in Frage zu stellen. Um diese Präeminenz sicherzustellen, muss sich Gerdil, wie im weiteren Verlaufe sich zeigen wird, allerdings zu gewissen Modificationen am Cartesischen Begriffe der Materie verstehen, deren endlose Ausbreitung vom Anfang her ein Gegenstand gerechten Anstosses gewesen war.

Locke behauptet, dass unsere Ideen ausschliesslich aus Sensation und Reflexion stammen. Dies zugegeben, kann man dreierlei Arten von Ideen unterscheiden: Ideen der Qualitäten, der Kräfte, der Gesetze, welchen gemäss die Kräfte wirken.[1] Locke unterscheidet primäre und secundäre Qualitäten und findet in Uebereinstimmung mit Cartesius den Unterschied beider darin, dass erstere (Ausdehnung, Solidität, Figur, Bewegung, Ruhe) den Körpern als solchen zukommen, während letztere (Farbe, Geschmack, Wärme) nur Sensationen sind, welche durch Einwirkung der Körper in uns hervorgebracht werden und von den Dispositionen, kraft welcher die Körper jene Sensationen in uns hervorbringen, durchaus unterschieden sind. Denn die Qualitäten der Körper erklären sich aus einer bestimmten Dichtigkeit, Gestaltung und Bewegung ihrer Theilchen, und die Alterationen dieser Qualitäten sind einfach nur Variationen in jenen Combinationen, welche aus der Masse, Figur, Textur der Körper resultiren; an den sinnlichen Sensationen der Seele ist nichts Derartiges wahrzunehmen, indem z. B. der Uebergang der Seele von der Empfindung der Kälte zur Empfindung der Wärme keine räumliche Bewegung (trasporto locale) in sich schliesst; demzufolge müssen Farbe, Geschmack, Wärme, soweit sie in der Seele vorhanden sind, Modificationen ganz anderer Art sein, als sie als Modificationen der Körper sind. Somit ist die Seele eine von den Körpern verschiedene immaterielle Substanz. Gerdil kann bei dieser Gelegenheit nicht umhin, auf das Schärfste eine Aeusserung bei Hobbes[2]

---

[1] Opp. I, p. 587 ff.

[2] Vgl. Hobbes, Leviathan I, c. 1.

zu tadeln, nach dessen Dafürhalten Sensation und Vorstellung nichts Anderes als eine Bewegung des Herzens im Widerstande gegen die Eindrücke äusserer Objecte wäre.[1] Gerade aus dem Hobbes'schen Satze: Motus nihil generat nisi motum, ergibt sich nach Gerdil als denknothwendige Folgerung, dass die Sensationen und Vorstellungen, welche nicht in der Form von räumlichen Bewegungen zu Stande kommen, nicht dem Bereiche eines materiellen Seins angehören können; die durch den Seheindruck causirten Bewegungen in der Gehirnsubstanz sind eben nur Bewegungen und als solche ihrem Begriffe nach etwas von den Sensationen und Vorstellungen Verschiedenes.

Aus dem Gesagten resultirt als denknothwendiger Schluss, dass Denken und Ausdehnung nicht Modi einer und derselben Substanz sein können, wodurch Gerdil[2] auf Spinoza's Lehre von der alleinzigen Substanz hingeleitet wird. Sein Hauptinteresse ist hiebei zu zeigen, dass Spinoza's Definition der Substanz[3] trotz ihrer scheinbaren Aehnlichkeit mit jener des Cartesius[4] von letzterer grundverschieden ist und eine Zweideutigkeit in sich schliesst, die allein jene verkehrten Folgerungen möglich macht, mittelst welcher Spinoza seinen Satz von der Einen alleinzigen Substanz erschleicht. Wie entschieden auch Gerdil diese Lehre bekämpft, steht er doch andererseits für den Cartesischen Satz von einer alleinzigen Körpersubstanz als Materia communis aller besonderen Körper ein,

---

[1] Il moto non può produrre altro, se non che il moto, o sia una translazione di luogo. Dunque il movimento dell' oggetto esterno communicato all' organo e propagato fino al cuore non può produrre in esso che un commovimento, quale farrebbesi in una corda di violino. Ma una sensazione di bianco e di dolce non è formalmente un puro commovimento di vibrazione. Dunque bisogna dire, o che il moto può produrre altro che moto contro una universale esperienza, o confessare che il moto non genera la sensazione del bianco, del dolce ecc. Opp. I, p. 593.

[2] Opp. I, p. 601—617. Vgl. hiezu die oben S. 681, Anm. 2 citirte Abhandlung sur l'incompatibilité etc. Opp. II, p. 424—455.

[3] Vgl. Spinoza, Eth. I, Def. 3: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, h. e. id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

[4] Nach Cartesius ist die Substanz dasjenige, quod concipitur per se ipsum et per se existit.

und glaubt, dass die von Locke als Qualität bezeichnete Ausdehnung für das Subject aller übrigen Grundeigenschaften der Körper, somit als Substanz genommen werden könne, besonders wenn man an der Idee einer unendlichen, alle besonderen Körper umfassenden Ausdehnung festhalte, die selbstverständlich keinem anderen Subjecte inhäriren könne, sondern Subject aller besonderen Modificationen des Ausgedehnten sein müsse.

Die zweite Classe der nach Locke ausschliesslich aus der Sensation und Reflexion stammenden Ideen betrifft die in der Körperwelt wirksamen Kräfte der Bewegung, des Widerstandes (inerzia), der Cohäsion, der Schwere neben einigen anderen minder allgemeinen: magnetische, elektrische Kraft u. s. w.[1] Die sinnliche Wahrnehmung lässt es unentschieden, ob diese Kräfte der Materie als solcher eigen oder ob sie ihr durch ein äusseres Agens eingeprägt seien. Der Begriff, welchen wir uns auf dem Wege der Erfahrung von der Materie als einer ausgedehnten, undurchdringlichen, trägen Masse bilden, spricht nicht dafür, dass ihr die Principien der Bewegung von Natur aus eigen seien;[2] und wären sie es, so müsste auf die Hoffnung, sie zu entdecken, verzichtet werden. Allerdings sprechen Physiker, deren Namen von gutem Klange sind, von einer der Materie eignenden Vis inertiae, vermöge welcher die Körper die ihnen durch äussere Einwirkung ertheilte Disposition zu behaupten und zu continuiren suchen. Gerdil hält es jedoch für bedenklich, der Materie eine solche, über das mechanistisch geordnete Wesen der Körper hinausgreifende Vis occulta zu-

[1] Opp. I, p. 617 ff.

[2] Si mi opponesse che i corpi elettrici e le calamite attraendo i corpi da loro discosti pare che abbiano in loro stessi un principio di moto o sia una forza connaturale e insita, io rispondo che i corpi elettrici non attragono se non dopo avere ricevuta una impressione di moto per via del fregamento; che il ferro ricevendo della calamita una virtù di attrarre simile a quella della calamita stessa ed alle volte venendo ad acquistarla colle stare solo per molto tempo in certa positura. Si può con ragione per via di sensata analogia concludere, che il ferro riceve non solo dalla calamita, ma anche da un principio estrinseco a noi invisibile la virtù di attrarre e che però quell' intrinseco invisibile principio che al ferro comunica solo in certe circonstanze la virtù di attrarre, la comunica costantamente alla calamita, per aver questa una costante disposizione a riceverla in ogni circonstanza. Opp. I, p. 621.

zulassen; man würde, wofern man sich dazu verstehe, keine Gründe haben, der Materie nicht auch ein Vermögen zu empfinden und vorzustellen zuzuerkennen. Auch liege den genannten Physikern die Absicht ferne, über das metaphysische Wesen der Vis inertiae etwas aussagen zu wollen; Newton erklärt ausdrücklich, dass sie nur zur Erklärlichmachung der gottgeordneten Gesetze der Bewegung supponirt würde, während die Materialisten sie darum annehmen, um mit Beiseitelassung Gottes die Gesetze der Bewegung erklären zu können. Diese Annahme stösst jedoch auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Der grosse Mathematiker L. Euler lehrt in seiner Mechanik, dass die Vis inertiae keine Homogeneität mit irgend einer anderen Kraft haben könne; und doch müsste eine solche Homogeneität vorhanden sein, wenn sie, einen empfangenen Impuls bewahrend, eine demselben quantitativ genau entsprechende Bewegungsmacht als Continuation des empfangenen Impulses entfalten sollte. Gerdil macht ferner aufmerksam, dass ein in einer Curve und mit beschleunigter Geschwindigkeit sich bewegender Körper beim Aufhören des Wirkens der Centripetalkraft mit gleicher Geschwindigkeit in der Tangente sich bewegen müsse. Hiebei wird vorausgesetzt, dass die Tangente die Fortsetzung einer unendlich kleinen Seite der krummen Linie sei; denn nur unter dieser Voraussetzung kann und muss eine dem Körper natürlich eignende Vis inertiae die Bewegung desselben in der Richtung der Tangente erwirken. Wenn nun aber die Curven nicht aus unendlich kleinen geraden Linien zusammengesetzt sind und solche unendlich kleine Seiten der Curve als gegebene Quantitäten keine Existenz in der Wirklichkeit haben, welcher zwingende Grund lässt sich angeben, dass beim Aufhören des Wirkens der Centripetalkraft die Bewegung gerade in der Richtung der Tangente statthaben müsse und von dem gegebenen Punkte der Curve keine andere geradlinige Richtung nehmen könne? Dieser Punkt schliesst ferner in seiner Raumlosigkeit jene Succession von Punkten und zeitlichen Momenten aus, welche nothwendig gefordert wären, um den Begriff der Vis inertiae als eines Vermögens der Bewahrung der dem Körper ertheilten Zuständlichkeit in Anwendung bringen zu können; denn von der Continuirung der Bewegung in einer bestimmten Richtung lässt sich nur da reden, wo die

Bewegung bereits begann, für welche in dem betreffenden Punkte weder Raum, noch Zeit vorhanden war. Man hat sonach von einer Kraft der Selbstbewegung des Körpers abzusehen und die fortdauernde Bewegung eines Körpers von der continuirlichen Action eines ausserhalb des Körpers befindlichen Bewegungsprincipes abzuleiten.[1] Wie die Diagonale als Resultante zweier differenter Bewegungsrichtungen die actuelle Richtung des bewegten Körpers anzeigen könne, erklärt sich am einfachsten unter der Voraussetzung, dass die Vis inertiae etwas rein Passives sei, welches lediglich auf continuirliche Impulse von aussen angewiesen ist, so dass die geometrisch-physikalische Erklärung der Bewegung nur die Erklärung eines Gesetzes, dem die Bewegung des Körpers unterworfen ist, bedeutet.

Welcher Beschaffenheit ist das die Bewegung der Körper regelnde Gesetz, und auf welche active Potenz ist die Bewegung der Weltdinge im Allgemeinen zurückzuführen? Gerdil ist bemüht, zu zeigen, dass die dem unbefangenen christlichen Religionsbewusstsein widersprechenden philosophischen Systeme älterer und neuerer Zeit hierauf keine befriedigende Antwort zu geben wüssten. Weder die atomistische Zufallslehre Epikurs, noch die Spinozistische Nothwendigkeitslehre vermögen eine widerspruchslose, dem gesunden Denken zusagende Erklärung des kosmischen Geschehens darzubieten. In Bezug auf die Weltlehre Epikur's macht Gerdil aufmerksam, dass Lucretius an einer bestimmten Stelle seines Weltgedichtes[2] von der Causalität des wahlfreien menschlichen Willens sich überrascht zeigt, und sie nach der Hand nur ganz gezwungener Weise aus einer der drei von ihm angenommenen physikalischen Ursachen alles Geschehens (Schwere, Declination, Stoss) ableitet, und zwar aus der Declination der Atome; es hatte sich ihm für einen Moment das Gefühl von einer den Stoff frei beherrschenden intelligenten Causalität aufgedrungen! Spinoza's Annahme von einer absoluten Nothwendigkeit des kosmischen Geschehens widerlegt sich durch die einfache Erwägung, dass die thatsächlich statthabenden Bewegungsrichtungen der Planeten und übrigen Weltkörper weder durch die particuläre Beschaffenheit dieser

[1] Nähere Ausführung dessen Opp. I, p. 916 ff.

[2] Vgl. Lucret. Rer. Nat. II, v. 251 ff.

Körper, noch durch die Gesammtordnung der Welt absolut determinirt seien; dass ferner, wenn die Welt ewig ist, der gegenwärtige Stand des Universums nicht von einem vorausgegangenen, und dieser wieder von einem noch früheren, und so ins Unendliche fort, abhängig sein können, weil in diesem Falle nur eine unendliche Reihe von Wirkungen ohne determinirte Anfangsursache vorhanden wäre, während doch Spinoza selbst lehrt: Si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur. Zu den Lehren, welche das kosmische Geschehen der göttlichen Herrschaft entziehen wollen, rechnet Gerdil weiter auch jene, welche die kosmischen Vorgänge und Gestaltungen durch die wechselseitige Sympathie und Antipathie der Weltelemente bestimmt werden lassen, sowie die Annahme von architektonischen Weltkräften. Das erstere der genannten Systeme findet er mit den allgemeinen physikalischen Bewegungsgesetzen nicht vereinbar, deren Wahrheit durch die Zulassung des Spieles sympathischer und antipathischer Wechselbeziehungen in Frage gestellt wäre; die andere weiter noch genannte Annahme geht ihm, wofern man sich die betreffenden plastischen und architektonischen Wirkungsprincipien durch das ganze Weltall ausgebreitet denkt, im Wesen auf die erstere Ansicht zurück. Nimmt man aber das architektonische Wirkungsprincip als eine alleinzige Kraft, die aus einem centralen Punkte ihre Herrschaft über den gesammten Weltstoff ausbreitet, so gehört sie nicht mehr dem Stoffe an, und es ist nicht einzusehen, aus welchen Gründen man sich da noch gegen den Gedanken eines göttlichen Weltordners sträuben will. Diese Polemik Gerdil's ist, wie kaum ausdrücklich gesagt zu werden braucht, nur vom Standpunkte der mechanistischen Cartesischen Naturlehre aus zutreffend; bei dem heutigen Stande der Naturkunde ist sie als veraltet anzusehen. Für das verlebendigte Naturbewusstsein der Neuzeit constituiren Kraft und Stoff eine unzertrennliche Einheit, die, in den verschiedenartigsten Proportionsverhältnissen von Kraft und Stoff sich darstellend, den concreten Begriff der Natur ergibt. Sind die natürlichen Kräfte dem Stoffe derart immanent, dass ein kraftloser Stoff eben so wenig denkbar ist als eine stofflose Naturkraft, so muss auch die den lebendigen Stoff beherrschende und regelnde Thätigkeit ins Innere der sinnlichen Wirklichkeit ver-

legt werden; an die Stelle des Bewegtwerdens des Weltstoffes von aussen durch einen göttlichen Ordner und Leiter hat die dem Stoffe als Macht der Bewegung und Gestaltung immanente göttliche Idee zu treten, in deren Kraft der in seinem Ansichsein von den Dingen unabhängige göttliche Weltgedanke sich im Stoffe auswirkt. Die göttliche Idee ist eben nicht eine blosse Denkanschauung Gottes, sondern eine lebendige Wirkungsmacht, die, in den Stoff sich projicirend, alle Kräfte desselben sich zu eigen nimmt, um mittelst derselben sich selbst im Stoffe auszuwirken und den an sich unendlichen Inhalt der göttlichen Idee innerhalb der durch das Wesen des endlichen Stoffes gezogenen Grenzen in der an sich unbegrenzten Variabilität seiner Darstellbarkeit zu entfalten.

Gerdil kannte jene verlebendigte Naturanschauung, auf deren Grund der neuzeitliche Theismus steht, nur in der Form von hylozoistisch-naturalistischen Philosophemen, deren Bekämpfung er sich im Interesse des christlichen Religionsglaubens zur Aufgabe gesetzt hatte. Es begegnete ihm hiebei, dass er, vom mechanistischen Naturbegriffe der Cartesischen Philosophie beherrscht, manche Anschauung für hylozoistisch ansah, die es nicht war. Soweit er indess die auf reinen Physikalismus oder auf abstracte Metaphysik gestützte Läugnung eines Eingreifens der göttlichen Thätigkeit in den Gang der Weltentwicklung bekämpft, ist und bleibt er in seinem unbestreitbaren Rechte, wenn er auf die nicht zu beseitigenden Widersprüche und Inconvenienzen solcher Anschauungen hinweist. Eine der göttlichen Herrschaft entzogene Welt muss als unendlich gedacht werden, weil nur unter dieser Voraussetzung die Nothwendigkeit ihrer Existenz sich erhärten lässt; eine unendlich grosse Welt aber ist unmöglich, weil sie eine unendliche Zahl endlicher Wesen in sich schliessen müsste, während es, wie Maclaurin gezeigt hat, eine unendlich viele Einheiten in sich fassende Zahl nicht gibt.[1] Eine von immanenter absoluter Nothwendigkeit beherrschte Welt müsste ewig dauern, während die Einrichtung unserer in Wirklichkeit gegebenen Welt sichtbare Andeutungen einer begrenzten Dauer enthält, deren denknothwendiges Correlat ein zeitlicher Weltanfang ist. Die

[1] Dell' esteso geometrico. Opp. II, p. 557 ff. — Vgl. unten §. 6.

Bewegung der Himmelskörper ist durch das Zusammenwirken einer Centripetal- und Centrifugalkraft bedingt; zufolge der continuirlichen Abschwächung, welche die Centrifugalkraft durch das Aetherfluidum erleidet, müssen die Planeten schliesslich in den Sonnenkörper hineinstürzen, wenn nicht eine mit der absoluten Unabänderlichkeit des gegebenen Weltbestandes unverträgliche continuirliche Erneuerung der ursprünglichen Intensivität der Centrifugalrichtung statthat.

Die Ungläubigen, welche von einer Einwirkung Gottes auf die Welt nichts wissen wollen, können, was immer für eine Ursache des kosmischen Geschehens ihnen als wahr gelten mag, im Hinblick auf die unermessliche Mannigfaltigkeit der Productionen und auf die unübersehbare geordnete Reihe von Veränderungen im kosmischen Geschehen zum Mindesten den Gedanken an die Möglichkeit einer unendlichen Kraft und Intelligenz nicht in Abrede stellen. Die Idee eines unendlichen Wesens, dessen Sein alles Denkmögliche im unendlichen Grade der Realität und Vollkommenheit in sich fasst, ist denkmöglich, indem der Gedanke des Seins als solcher eine unendliche Weite hat, die alles Seinsmögliche in sich fasst.[1] Irgend etwas muss seit ewig gewesen sein, sonst hätte die Welt nicht anfangen können zu sein; demzufolge schliesst wohl der Gedanke eines absoluten Nichts einen Widerspruch in sich, nicht so aber der Gedanke eines totalen und absoluten Seins. Das Nichts ist nur im Gegensatze zum Sein denkbar als Privation oder Negation desselben; demzufolge muss von Ewigkeit her etwas dem Begriffe des Seins Entsprechendes existirt haben. Die nothwendige Verknüpfung zwischen Sein und Existenz in einem seit ewig existirenden Etwas kann nur in einem Sein statthaben, welches alles Seinsmögliche in sich schliesst. So gelangt man auf dialektischem Wege von der Seinsmöglichkeit zur Seinsnothwendigkeit des absoluten allervollkommensten Wesens, das wir Gott nennen.

Der Gang dieses dialektischen Processes ist folgender: Angenommen, das dem Nichts als früherseiendes Etwas Vorauszusetzende würde nicht Alles in sich fassen, was unter den

[1] Gerdil citirt hiefür den Ausspruch des Ficinus: Sicut non ens concipitur ut omnino expers essendi, ita ens concipitur ut expers omnino non essendi.

Begriff des Seins fallen kann, so würde auch das Nichts als Negation nur einen beschränkten Sinn haben, während es doch nur als totales Nichts die förmliche Negation des Seins als solchen bedeuten kann, es setzt mithin die Gesammtheit des über ein beschränktes Etwas hinaus noch denkmöglichen Seins als Früherseiendes voraus. Wären nicht alle möglichen Seinsgrade bis zum höchsten hinan in jenem vorausexistirenden Etwas wirklich, so würden die nicht wirklichen mit den einander widersprechenden Qualitäten des Möglichseins und Unmöglichseins behaftet erscheinen. Die unbegrenzte Möglichkeit muss ein reales Fundament haben, welches fehlen würde, wenn blos ein begrenztes Etwas seit ewig existirt hätte.[1]

Demjenigen Seienden, welches alle möglichen Grade der Realität in sich fasst, muss eine unendliche Intelligenz, unendliche Macht und unendliche Glückseligkeit zukommen. Diese Attribute sind unendlich, weil Alles, was ein Mehr oder Weniger zulässt, bis zur Unendlichkeit gesteigert werden kann. Das mit einer unendlichen Intelligenz und Kraft begabte und unendlich glückselige Seiende kann nicht mit dem Universum identificirt werden, weil selbst eine unendliche Zahl endlicher Intelligenzen, Kräfte und Glückseligkeiten kein unendlich intelligentes, mächtiges und seliges Sein ergibt. Die unendliche Intelligenz und Wirkungsmacht erfordert ein einfaches untheilbares Subject zu seinem Träger, kann sonach nicht dem Stoffe

[1] Se altro non v' ha realmente che un qualche ente limitato e che non contenga l' equivalente di tutti li gradi possibili di realtà la possibilità che pure è reale e necessaria ed infinita, non potrebbe più darsi nè più avrebbe fondamento alcuno; non in quell' ente limitato, mentre esso non comprende se non certi gradi di realtà e non più; non nel nulla, mentre il nulla esclude ogni cosa a cui può convenire la nozione dell' essere; non nel nostro intelletto, perchè quando dicono taluni, i possibili essere obbjettivamente nel nostro intelletto, o vogliono i possibili essere il concetto stesso del nostro intelletto, o qualche cosa distinta dall' intelletto e conosciuta da esso. Se l'intendono in questo secondo senso, convengano con noi. Se nel primo, cadono in un manifesto assurdo; poichè se i possibili fossero il concetto stesso del nostro intelletto, se seguirebbe che a questo converrebbono gi attributi tutti che scorgiamo ne' possibili; ne seguirebbe, che quando venisse un possibile a ricever l' esistenza, sarebbe il concetto nostro che la riceverebbe; e finalmente se i possibili fossero realmente il nostro concetto, esisterebbono i possibili e l' esistenza di quello sarebbe l' esistenza di questi. Opp. I, p. 658.

anhaften. Dies lässt sich durch eine physikalische Betrachtung zunächst von der unendlichen Wirkungsmacht zeigen, und der in dieser Art geführte Beweis gilt in seiner Weise auch von der unendlichen Intelligenz, da beide, Intelligenz und Kraft, gleich sehr unter den Begriff der nichtmechanischen Qualitäten (qualità immecaniche) fallen. Die Bewegungskräfte der Körper nehmen im proportionirten Verhältniss zur Masse und Schnelligkeit zu, mit dem Unterschiede jedoch, dass die der grösseren Masse proportionirte Zunahme der Bewegungskraft nicht eine innere Mehrung der Kraft, sondern blos eine der quantitativen Mehrung der Masse entsprechende grössere Summe der den einzelnen Theilen der Masse im Verhältniss zu den wenigeren Theilen einer kleineren Masse zukommenden Kräfte bedeutet, während in der Steigerung der Schnelligkeit der Bewegung ein intensives Wachsen der Bewegungskraft sich bekundet. Gemäss den Gesetzen der Bewegung mehrt sich die Schnelligkeit der Bewegung, wenn ein grösserer Körper den kleineren stösst, und mindert sich im umgekehrten Falle, beide Male genau nach dem Grössenverhältniss der ungleich grossen Körper. Würde ein grosser Körper an einen unendlich kleinen Körper stossen, so müsste sich dieser mit unendlicher Schnelligkeit bewegen. Um aber die Theilung einer bestimmten Masse ins Unendliche durchzuführen, wäre eine unendliche Zeit nöthig, deren Begriff sich indess eben so sehr widerspricht als jener einer actuellen Theilung des Körperlichen ins Unendliche; sonach lässt sich auch eine unendliche Geschwindigkeit als Zustand eines Körpertheilchens nicht actuiren. Sie lässt sich weder durch ein körperliches Medium effectuiren, noch kann sie als Zuständlichkeit des Materiellen vorkommen. Andererseits geht aber aus dem Gesagten hervor, dass die aus einem grösseren Körper in einen kleineren übertragene Bewegungskraft an Intensivität gewinnt, woraus erhellt, dass sie ein absolut einfaches, völlig unausgedehntes Subject erhaltend, einen unendlichen Grad erreichen könne; das absolut einfache Subject ist aber selbstverständlich immateriell. Dass die Bewegungskraft überhaupt nicht den Körpern innerlich eignen könne, wird daraus ersichtlich, dass selbst die Uebertragung endlicher Kraftwirkungen von einem Körper auf den andern nur dann sich richtig erklären lässt, wenn man die Kraft des stossenden Körpers, statt sie durch die

ganze Masse desselben ausgebreitet zu denken, als eine central geeinigte sich vorstellt;[1] dieser Centralpunkt ist jedoch nicht etwas Reelles, hat vielmehr eine blos ideelle Bedeutung, kann also nicht als ein materieller Punkt gedacht werden.

Es genügt nicht, das göttliche Sein blos dem Begriffe nach von der Welt zu unterscheiden, so dass die Welt etwa als Leib Gottes gedacht würde; es muss vielmehr als eine von der Realität der Welt unterschiedene Realität genommen werden, die, ohne Beziehung auf die Welt gedacht ganz und vollkommen dasjenige ist, was sie ist. Gott als Subject der Welt denken, hiesse die reine Geistigkeit und absolute Einfachheit des göttlichen Wesens aufheben. Man würde nicht umhin können, als weitere Consequenz auch eine Theilbarkeit des göttlichen Seins zuzugestehen und letztlich vielleicht auf die

[1] Nel sentimento di che suppone la forza e la velocità essere qualità inerenti a' corpi, si possono fare due ipotesi: O la forza = 24 del corpo A, la cui massa si fa = 4, è realmente sparsa in tutta la sua massa . . . . o che quei 24 gradi di forza nel corpo A fanno realmente una sola forza. . . . . Se ci appigliamo alla prima ipotesi, converrà dire di due cose l' una, o che dello quattro parti, di cui consta il corpo A, ciascuna perde due gradi di velocità, o che ciascuna perdendo solo un semigrado, la somma di questi quattro semigradi di velocità faccia i due gradi che perde il corpo A in quell' urto; ma nè l' uno nè l' altro soddisfa a ciò che s' osserva in cotesta comunicazione. Imperochè nel primo caso passando due gradi di velocità da ciascuna delle quattro parti del corpo A = 4 nelle 2 parti del corpo B = 2 bisogna che ciascheduna delle 2 parti del corpo B riceva in se stessa per muoversi come ella fa realmente dopo l' urto 4 gradi di velocità, bisogna dico che riceva due gradi dall' una e due gradi dall' altra. Ma quei gradi di velocità che erano divisi realmente nelle due distinte parti del corpo A, passando in una sola parte del corpo B, o s' identificano insieme o non s' identificano. Se non s' identificano, vi sarà bensi nella parte divisata del corpo B due affezioni realmente distinte, per cui si renderà atto a percorrere un doppio spazio in un dato tempo, ma non già una affezione tale, per cui possa percorrere nel dato tempo uno spazio quadruplo. Perciò è d' uopo che il grado della velocità prenda in se stesso una maggiore intensione e non che s' accoppino semplicemente due gradi uguali ma sempre distinti . . . . Non credo sia d' uopo esaminare il secondo caso proposto: imperochè perdendo le quattro parti un solo semigrado di velocità, si moverebbono dopo l' urto con cinque gradi e mezzo e non semplicemente con quattro, nè il corpo B si moverebbe con quattro, ma solo con due di velocità. Opp. I, p. 661.

Ausdehnung als Subject der Welt kommen.[1] Auch um das denknothwendige Prius Gottes vor der Welt zu wahren, muss Gott als ein vom Universum real unterschiedenes Wesen gedacht werden. Dass die Aeternität Gott allein zukomme, lässt sich auf folgende Art erläutern: Die Erde kann nicht auf beiden Seiten zugleich von der Sonne beleuchtet sein, es folgt vielmehr auf die Beleuchtung der einen Hemisphäre die Beleuchtung der anderen; eine derselben muss zuerst beleuchtet worden sein, woraus weiter folgt, dass ihre Rotation um ihre Axe irgend einmal einen Anfang genommen haben muss. Aehnliches gilt von allen der Mutation unterworfenen Weltdingen; einzig das seinem Wesen nach Unveränderliche kann von Ewigkeit her gewesen sein. Dies lässt sich sogar mittelst des von Spinoza aufgestellten Ewigkeitsbegriffes beweisen.[2] Das seit ewig existirende unveränderliche Sein ist das seinem Begriffe nach nothwendig Seiende, während die endlichen Weltdinge blos seinsmöglich sind; die blos möglichen und auch andersseinkönnenden Dinge sind in Bezug auf ihr Wirklichwerden von einer determinirenden Causalität abhängig, in deren Kraft sie aus ihrer Seinsmöglichkeit in eine bestimmte Seinswirklichkeit übertreten.

So leitet also eine unbefangene Betrachtung der Weltdinge und ihrer Beschaffenheit schliesslich auf eine allbewegende schöpferische Causalität zurück, die als das absolut Seiende alles Andere ausser ihr unumschränkt beherrscht und nach sich bestimmt.

---

[1] Se si volesse proseguire l' esame della proprietà di cotesto incognito soggetto, si troverebbe per avventura essere le medesime che quelle dell' estensione, e mettendo con equazione algebraica tutte le cognite da una parte si verrebbe a riconoscere l' incognita, cioè quel soggetto esse l' estensione stessa. E forse non sarebbe cattiva maniera di filosofare, l' adoperare in varj casi simili equazioni. Opp. I, p. 668.

[2] Vgl. Spinoza, Ethic. I, Def. 8: Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. Talis enim existentia — heisst es in der angefügten Erläuterung — ut aeterna veritas, sicut rei essentia concipitur, proptereaque per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur.

§. 3.

In der ausführlichen Polemik Gerdil's gegen Locke [1] handelt es sich speciell um die Erhärtung der Immaterialität der Seele. Locke hatte als denkmöglich hingestellt, dass die Fähigkeit des Denkens nicht blos rein immateriellen Existenzen eigne, sondern auch an etwas Stofflichem haften könne, ohne sich jedoch näher über das Wie der Verbindung der Denkkraft mit dem Stoffe zu äussern, da denn überhaupt das Wesen desselben für uns in Dunkel gehüllt sei. Gerdil stellt sich zur Aufgabe, zu erweisen, dass aus denselben Gründen, mit welchen Locke die Immaterialität des göttlichen Wesens zu erhärten suche, [2] auch die Immaterialität der Seele sich ergebe, dass Locke in seinem Erweise der Immaterialität Gottes ganz auf dem Standpunkte der Cartesischen Lehre stehe, und ihm nur, insofern er auf diesem Standpunkte stehe, sein Nachweis gelinge, während er von demselben abweichend in Dunkelheiten und unerweisliche Behauptungen verfalle.

Locke bringt seinen Erweis der Immaterialität des göttlichen Seins zu Stande mit Hilfe der durch die Cartesische Philosophie zur Geltung gebrachten Notionen von der Substanz, von den Modis der Essenzen und von den Kräften der Dinge. Er ist mit den Cartesianern darin einverstanden, dass die Modi nicht etwas von den Substanzen reell Unterschiedenes sein können; er verwirft die scholastische Unterscheidung zwischen Materie und Form der Dinge; er sieht in den Proprietäten, Qualitäten und Kräften der Körper nichts Anderes als Determinationen der Figur, Grösse, Bewegung und Contextion der festen Theilchen, aus welchen sie zusammengesetzt sind. Diese allgemeinen Grundanschauungen mit den Cartesianern theilend, befolgt er in der Beweisführung für das Dasein Gottes einen ähnlichen Gang wie diese; er geht von der Gewissheit aus, welche wir von unserer Existenz und unserem Denken haben, und schliesst daraus, dass wir nicht selbst uns Existenz und Denken gegeben haben, auf Denjenigen, der uns Beides ver-

[1] Opp. I, p. 691 ff.

[2] Vgl. Locke's Essay concerning human understanding IV, c. 10. Gerdil hält sich an Coste's französische Uebersetzung dieses Werkes unter Berücksichtigung der kritischen Anmerkungen des Uebersetzers.

liehen hat, und in welchem wir ein ewiges, allmächtiges, höchst weises Wesen erkennen müssen. Dieses Wesen kann kein materielles, es muss ein geistiges Wesen sein; es muss Urheber und Beweger der Materie sein, seiner Causalität muss die Verbindung der menschlichen Seele oder des realen Denkprincipes in uns mit dem Stoffe unseres Leibes attribuirt werden.

Die Entwicklung dieser Gedankenreihe ist nun allerdings nicht eine ganz fehlerlose, und nicht Weniges von dem, was im Verlaufe derselben zur Sprache kommt, wird durch anderweitig vorkommende Bemerkungen und Anschauungen Locke's theils in Frage gestellt, theils seiner stringenten Beweiskraft beraubt. Der Nachweis einer seit ewig existirenden immateriellen göttlichen Causalität kann nur unter der Voraussetzung gelingen, dass die Passivität des Stoffes vollkommen und unumschränkt anerkannt werde. Locke theilt wohl mit der Cartesischen Schule die Ueberzeugung, dass der Stoff durch eine von ihm unterschiedene göttliche Causalität in Bewegung gesetzt werden müsse. Seine Abweichungen von der Cartesischen Auffassung des Stoffes führen jedoch zu Consequenzen, welche mit seiner Annahme eines Bewegtwerdens des Stoffes durch göttliche Causalität sich nicht vertragen.

Cartesius definirt den Stoff als ausgedehnte Substanz und setzt das Wesen desselben in die Ausdehnung. Locke bestreitet die Evidenz des Cartesischen Begriffes der Materie; das Ausgedehntsein der Materie erkläre nicht unmittelbar das Wesen der Materie, sondern sei seinerseits aus etwas Anderem als Erklärungsgrunde der Ausdehnung abzuleiten, und dies sei die Cohäsion,[1] ohne welche die Materie sich völlig verflüchtigen müsste. Wenn man aber den einzelnen Theilchen der Materie eine Cohäsionskraft zuschreibt, warum nicht auch eine Repulsionskraft? Und wie kann Locke dann noch ohne Widerspruch mit sich selbst der Materie eine ihr natürlich eignende Bewegungskraft absprechen? Aber noch mehr; Locke ist in Folge dessen, dass er der Materie auch nur eine einzige active Kraft als natürlich eigen zutheilt, nicht im Stande, Diejenigen mit Erfolg zu bekämpfen, welche ein materielles Sein Gottes für denkbar halten. Locke hält den Vertretern dieser Ansicht entgegen,

[1] Vgl. Locke, O. c. II, c. 23.

lass in dem von ihnen als möglich oder wirklich angenommenen Falle jedes Theilchen der göttlichen Materie denkhaft sein und demzufolge unendlich viele Götter existiren müssten, indem sich nicht begreifen lasse, wie ein denkendes Wesen aus nicht denkenden Theilen zusammengesetzt sein sollte; letzteres wäre eben so absurd als die Annahme der Zusammensetzung eines ausgedehnten Seins aus nicht ausgedehnten Theilen. Sagt denn aber Locke nicht selber anderwärts, dass die Ausdehnung in Kraft der Cohäsion der festen Theilchen der Materie statthabe, und muss man diese Theilchen an und für sich und abgesehen von der Cohäsion nicht als unausgedehnt denken? Auch leuchtet nicht ein, weshalb die Zusammensetzung einer denkenden Materie aus nicht denkhaften Theilchen schlechthin undenkbar sein sollte; kann doch auch ein runder Körper aus nicht runden Bestandtheilen zusammengesetzt sein. Eben so unzureichend ist Locke's Abweisung der Annahme einer ewigen Materie ausser Gott. Falls Gott nur die Formirung und Disposition der Theile der Materie vorbehalten bliebe, bemerkt Locke, müsste man annehmen, dass entweder auch die Seele als Princip des menschlichen Denkens unter jenen Theilen inbegriffen gewesen wäre, und somit hätte jeder Mensch seit ewig existirt; hat aber jenes Princip nicht seit ewig existirt, ist es vielmehr von Gott aus Nichts erschaffen worden, weshalb weigert man sich, auch eine Erschaffung der Materie zuzugeben? Die Gegner könnten nach Gerdil's Dafürhalten darauf erwidern, dass die von ihnen Gott eingeräumte Macht der Gestaltung und Disposition des Stoffes auch das Vermögen in sich schliesse, eine bestimmte Stoffmasse insoweit zu verfeinern, dass sie des Vorstellens und Denkens fähig werde; so wäre also die zeitliche Entstehung der sogenannten Menschenseele erklärt, ohne dass man, wie Locke meint, eine förmliche Erschaffung derselben nöthig hätte.

Locke war für die Geschöpflichkeit der Materie eingetreten und hatte sich eine besondere Erklärung ihrer Erschaffbarkeit vorbehalten, welche sich indess im englischen Original seines Werkes nicht findet, sondern vom Uebersetzer desselben in einer Anmerkung zu dem von der Existenz handelnden Abschnitte des Werkes nachgetragen wird.[1] In diesem Nach-

[1] Vgl. Locke, O. c. IV, c. 10, §. 18, Anm. 2 der französischen Uebersetzung.

trage berichtet Coste, dass Locke's bezügliche Erklärung eigentlich Newton angehöre, welcher, wie gross er auch immerhin als Mathematiker war, auf dem Gebiete der Metaphysik der menschlichen Schwäche seinen Tribut abtragen musste. Newton ging von der Idee des seiner Natur nach penetrablen, ewigen, unendlichen Raumes aus und dachte sich die Erschaffung der Materie als einen göttlichen Machtact, mittelst dessen ein bestimmter Theil des leeren Raumes undurchdringlich gemacht werde, sodann ein zweiter, dritter Theil desselben u. s. w. Newton meinte, dass hiemit auch einige Anhaltspunkte für die Erklärung der Beweglichkeit der Materie im Raume gegeben wären. Bereits Coste deckte die Schwächen dieser Erklärung auf,[1] und Gerdil meint, dass ein Scholastiker von seinem Standpunkte aus in der Lage gewesen sein würde, derselben eine correctere Form zu geben, als Newton und Locke es vermochten.[2] Gerdil selber stellt folgende Alternative: Entweder

[1] Pour moi — bemerkt Coste l. c. — s'il m'est permis de dire librement ma pensée, je ne vois pas, comment ces deux suppositions peuvent contribuer à nous faire concevoir la création de la matière. A mon sens elles n'y contribuent non plus, qu'un pont contribue à rendre l'eau qui coule immédiatement dessous, impénétrable à un boulet de canon, qui venant à tomber perpendiculairement d'une hauteur de vingt ou trente toises sur ce pont, y est arrêté, sans pouvoir passer à travers pour entrer dans l'eau qui coule directement dessous. Car dans ce cas-là, l'eau reste liquide et pénétrable à ce boulet, quoique la solidité du pont empêche, que le boulet ne tombe dans l'eau. Ce même la puissance de Dieu peut empêcher que rien n'entre dans une certaine portion d'espace: mais elle ne change point par-là la nature de cette portion d'espace qui restant toujours pénétrable, comme toute autre portion d'espace, n'acquiert point, en conséquence de cet obstacle, le moindre degré de l'impénétrabilité qui est essentielle à la matière.

[2] Un péripatéticien . . . . aurait d'abord distingué deux sortes d'impénétrabilité, l'une intrinsèque et l'autre extrinsèque; et il aurait fait voir que pour changer l'espace en matière, si cela était possible, il ne faudrait rien moins qu'une impénétrabilité intrinsèque qui fût dans l'étendue même de l'espace, et qu'une impénétrabilité purement extrinsèque, et qui consiste seulement en ce que Dieu empêche, que rien n'entre dans l'espace toujours pénétrable de lui-même, ne change rien à cet espace, et le laisse tel qu'il était. Peut-être même que le cas que M. Locke parait faire d'un tel raisonnement, pourrait consoler un peu les scholastiques du mépris que Locke témoigne avoir pour eux. Opp. I, p. 707.

st Newton's unendlicher ewiger Raum eine von Gott unterschiedene Realität, und dies läuft sodann auf eine ewige Materie ausser Gott hinaus; oder er ist mit Gott identisch, und dann muss man annehmen, dass gewisse Theile des unendlichen göttlichen Wesens materiell und beweglich geworden und die Körper Theile des göttlichen Wesens seien. Auch die Meinung Newton's, dass er durch seine Annahme Anhaltspunkte für die Erklärung der Mobilität der Körper im Raume eruirt habe, wird von Gerdil nicht stichhaltig befunden; vielmehr ist unter Voraussetzung der Unendlichkeit des Raumes eine Ortsveränderung der Materie, die mit einem bestimmten Theile des Raumes identisch ist, gar nicht auf widerspruchlose Weise erklärlich zu machen.[1]

§. 4.

Der Hauptanstoss ist und bleibt für Gerdil[2] die Meinung Locke's, dass Gott auch einem Stücklein Materie die Fähigkeit zu denken verleihen könnte. Gerdil glaubt aus den von Locke anerkannten und demselben mit den Cartesianern gemeinsamen Vorstellungen über Substanz, Modus, Vermögen, und aus der von Locke zugestandenen Anwendung dieser Begriffe auf die Materie unwiderleglich darthun zu können, dass der Materie eine Fähigkeit zu denken schlechterdings nicht zu eigen werden könne. Es lässt sich weder denken, dass eine bestimmte materielle Masse durch göttliche Causalität so präparirt werde, dass hieraus Denkfähigkeit resultire, noch auch, dass dem Stoffe das Vermögen zu denken äusserlich angefügt werde. Ersteres ist nicht denkbar, weil, wie Locke selber einsieht, Gedanke, Vernunft und Erkenntniss sicher nicht aus einer einfachen Nebeneinanderstellung und localen Aufeinanderbeziehung der Theilchen der Materie resultiren können. Könnte das Den-

[1] Car, ou la portion d'espace qui se déplace, laisse sa place, ou non. Si elle laisse sa place, cette place, n'étant que l'espace qui y était, il faudra dire que l'espace est demeuré dans sa place en même temps qu'il s'en est ôté; si cette portion d'espace ne laisse aucune place, l'espace n'est donc pas par tout, il n'est pas nécessairement infini, il peut croître ou diminuer; ce que ne peuvent admettre ceux qui soutiennent l'espace pur, nécessaire, infini. Opp. I, p. 708.

[2] Opp. I, p. 715 ff. und 793 ff.

ken aus einer bestimmten Anordnung der Theilchen der Materie resultiren, so müsste es gleich der Figurabilität ursprünglich in der Materie enthalten sein, was Locke entschieden verneint. Eine äusserliche Anfügung der Denkkraft an den Stoff aber bringt den letzteren in keine solche Beziehung zu ersterer, dass man sagen könnte, der Stoff selber sei denkfähig geworden. Locke erklärt die von der Substanz des Dinges reell unterschiedenen Accidenzen der Peripatetiker für blosse Chimären; als eine solche Chimäre muss ihm consequenter Weise auch die angeblich mögliche Denkfähigkeit der Materie erscheinen, die, wie er selber zugibt, nicht aus den primären und wesentlichen Qualitäten der Materie abgeleitet werden kann. Nach den von Locke selber[1] aufgestellten Grundsätzen kann dasjenige, was nicht aus einem schon existirenden Subjecte entsteht, nur durch Creation ins Dasein gesetzt werden. Dies vorausgesetzt erhellt von selbst, dass auch das Realprincip des menschlichen Denkens nur durch Creation gesetzt werden könne und in Folge dessen eine von der Realität des Stoffes unterschiedene besondere Realität haben müsse.

Locke bringt seinen berühmten Zweifel gegen die Immaterialität der Menschenseele in derjenigen Partie seines Werkes zur Sprache, in welcher er[2] vom Umfange und von den Grenzen der menschlichen Erkenntniss spricht. Er findet, dass diese nicht nur bei der Aussenseite der Dinge stehen bleibt, sondern dass sie überhaupt nicht einmal mit dem Umfange unserer Vorstellungen dich deckt; da wir nämlich nicht alle Beziehungen derselben zu erfassen vermögen, so ist es uns auch unmöglich, alle an jene Vorstellungen sich knüpfenden Fragen zu lösen. Wir haben z. B. die Vorstellungen von einem Zirkel, einem Quadrate und von einer denkbaren Gleichheit des Flächeninhaltes beider geometrischen Figuren, werden aber vielleicht niemals dahin kommen, die einer bestimmten Quadratfläche an Inhalt gleiche Kreisfläche zu ermitteln. Wir haben eine Vorstellung von der Materie und vom Denken, werden aber vielleicht niemals dahin kommen, zu erkennen, ob ein rein materielles Wesen des Denkens fähig werden könne oder nicht, da wir ohne besondere

---

[1] Vgl. Locke, O. c. II, c. 26.

[2] Siehe Locke O. c. IV, c. 3, §. 6.

Offenbarung nicht wissen können, ob Gott nicht einem Stücke disponirter Materie das Vermögen des Appercipirens und Denkens verliehen habe. Denn an und für sich ist es für uns nicht schwerer zu fassen, dass Gott, wenn es ihm so gefällt, dem unserer begrenzten Vorstellung von der Materie entsprechenden Objecte etwas zutheilen könne, was in unserer Vorstellung von demselben nicht liegt, als zu begreifen, dass er einer immateriellen Substanz die Fähigkeit zu denken verleiht; wir wissen ja nicht, worin das Denken bestehe, und welcher Art von Substanz das allmächtige Wesen das Vermögen zu denken angepasst habe, welches ohne den Willen jenes Wesens überhaupt in keiner geschöpflichen Substanz vorhanden sein würde. Ein Widerspruch läge nur darin, dass die Materie das erste seit ewig existirende Wesen sein solle, wenn dieses erste Wesen denkhaft sein muss, während die Materie ihrer Natur nach nicht denkhaft ist. Gerdil bringt gegen dieses Letztere in Erinnerung, dass Locke's Beweisführung für die Immaterialität des ersten seit ewig existirenden Seins ganz und gar auf die Voraussetzung gegründet ist, die reine Materie sei nichts Anderes als solide Ausdehnung ohne Vermögen, sich selbst aus dem Stande der Ruhe in jenen der Bewegung zu setzen, und vermöge in Folge des rein mechanistisch geordneten Zusammenhanges ihrer Theilchen eben so wenig den Gedanken hervorzubringen als das Nichts die Materie. Daraus folgt aber, dass, wenn Gott der Materie das Denken verleihen wollte, er sie zu einem höheren Seinsgrade erheben, d. h. sie zu etwas machen müsste, was sie nicht ihrer Natur nach ist. Auffällt ferner, dass Locke von einer besonderen Zubereitung der Materie für die Reception der Denkkraft spricht, während er doch andererseits darlegt, dass keine wie immer beschaffene Disposition der Materie und Anordnung ihrer Theile sie denkhaft zu machen vermag. [1]

[1] Locke's Behauptung der Möglichkeit der Materialität der menschlichen Seele war bereits zu seinen Lebzeiten von dem anglicanischen Bischof Stillingfleet einer Kritik unterzogen worden, deren Beantwortung Coste in Locke's schriftlichem Nachlasse vorfand und in einem längeren Excurse zu dem von ihm übersetzten Hauptwerke Locke's (Lib. IV, c. 3, §. 6, Anm. 1) beibringt. Gerdil widmete eine ganze Abtheilung seiner gegen Locke gerichteten Apologie der Immaterialität der Seele dieser

Was war denn aber eigentlich der verursachende Grund jener auffälligen Aeusserung Locke's, und wie konnte er glauben, sie, ohne sich selber untreu zu werden, thun zu dürfen? Sie ist — die erstere Frage betreffend — der unverkennbare Rückschlag gegen die abstracte Isolirung des Geistig-Seelischen vom Leiblichen in der Cartesischen Philosophie und ist gegen die künstlichen Erklärungen gerichtet, durch welche sowohl Cartesius als auch Leibniz die den sinnlichen Eindrücken entsprechenden seelischen Apperceptionen, sowie umgekehrt die den geistigen Wollungen entsprechenden leiblichen Motionen denkbar zu machen suchten. Gerdil sieht sich hier auf eine Apologie des Occasionalismus Locke gegenüber angewiesen, welchen er gewissermassen selbst zu einem unfreiwilligen Zeugen für die Wahrheit desselben zu machen bemüht ist, indem Locke auf Thatsachen hinweise, welche für die philosophische Berechtigung des Occasionalismus zeugen. Wenn dieselben Objecte und Vorstellungen, wie Locke bemerkt, in uns bald Vergnügen, bald Schmerz hervorbringen, so müssen diese einander entgegengesetzten Resultate äusserer Einwirkung auf göttlicher Veranstaltung beruhen, und die sinnlichen Eindrücke der Aussenwelt können nur die occasionellen Ursachen jener differenten Resultate sein. Dieselbe Reflexion knüpft sich an die Wahrnehmung Locke's, dass die Steigerung bestimmter Eindrücke nicht eine Steigerung der durch die schwächere Einwirkung hervorgerufenen angenehmen Empfindungen, sondern das Gegentheil derselben veranlasse, und dass das Unterbleiben bestimmter Einwirkungen, z. B. des Lichtes und der Farbe, in uns positive Apperceptionen, nämlich der Finsterniss

---

Streitverhandlung zwischen Locke und Stillingfleet (Opp. I, p. 811 bis 836). Gerdil wiederholt in dieser Abtheilung vieles anderwärts Gesagtes; wir heben hier nur Eine Stelle hervor, in welcher er Locke's Hindeutung auf die Bewegungs- und Empfindungsfähigkeit der Thiere beantwortet: L'exemple du cheval ne prouve rien; car, ou M. Locke ne reconnaît dans le cheval que de la matière et du mécanisme, et en ce cas il ne peut y avoir dans le cheval ni sentiment, ni motion laquelle ne dépende des lois générales de la communication du mouvement; ou bien il reconnaît dans le cheval une substance distinguée de la matière, qui soit le principe de sentiment et de la motion spontanée qu'il suppose dans le cheval, et en ce cas il est clair que son exemple est tout à fait hors de propos. Opp. I, p. 812.

und der Schwärze zur Folge habe.[1] Dass solche Argumente für die Wahrheit des Occasionalismus nichts beweisen, braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden; als wahr kann man Gerdil nur so viel zugeben, dass Locke, der gleich den Cartesianern sich auf Veranstaltungen Gottes beruft, von seinem Standpunkte aus die Cartesische Auffassung der Veranstaltungen Gottes in Bezug auf das Commercium spiritus et corporis humani nicht grundhaft zu entwurzeln vermocht habe, weil er, wie Gerdil wiederholt hervorhebt, mit den Cartesianern die mechanistische Naturauffassung des Zeitalters theilte und überdies, wie wir hinzuzufügen haben, vom Wesen der Seele keine bestimmte philosophische Vorstellung hatte, somit eine lebendigere Anschauung vom Wechselverkehr zwischen Leib und Seele im Menschen anzubahnen ausser Stande war. Sein Dafürhalten, dass die menschliche Seele möglicher Weise ein materielles Wesen sein könnte, entspricht seinem Empirismus, der einen einseitigen Gegensatz zum idealistischen Dogmatismus der Cartesischen Schule bildete und die Reaction des philosophischen Zeitbewusstseins gegen denselben einleitete.

Als Reaction gegen den idealistischen Dogmatismus der Cartesianer sind die Locke von Gerdil verübelten Anstreitungen der angeblichen Evidenz der in der Cartesischen Schule geltenden metaphysischen Grundbegriffe über das Wesen der geistigen und körperlichen Substanzen zu verstehen; er zieht sich von seinem empiristischen Standpunkte aus auf das Bekenntniss zurück, dass wir vom Wesen der Dinge überhaupt keine Anschauung hätten und somit auch zu bestimmten und schlechthin giltigen Anschauungen über dasselbe nicht befähigt wären. Der Ausdruck ‚Substanz' gilt ihm eben nur als ein Wort, über dessen Sinn man völlig im Dunklen sei, wenn man hört, dass es auf so differente Wesenheiten, wie Gott, die endlichen Geister

[1] Si l'idée ou la sensation des ténèbres et du noir n'est pas moins positive, comme le prétend M. Locke, que celle de la lumière et du blanc, sa cause extérieure qui n'est autre que la cessation de l'action des rayons sur la rétine ne saurait être regardée comme une cause vraiment efficiente, mais seulement occasionnelle, que le Créateur ensuite des lois générales de l'union de l'âme et du corps emploie comme une condition nécessaire, pour produire dans l'âme par son action immédiate les sensations positives des ténèbres et du noir. Opp. I, p. 802.

und die Körper sind, angewendet werden soll. Soll man etwa an eine allgemeine Substanz denken, aus welcher drei differente Arten von Wesenheiten hervorgebildet sind? Gerdil erwidert,[1] das Wort ‚Substanz' drücke einen allgemeinen Begriff aus, der sich an jeder der genannten drei Wesenheiten bewahrheite; Substanz heisse bei den Cartesianern Alles, was seine eigene Existenz habe, und Gott, endliche Geister und Körper haben insgesammt ihre eigene Existenz. Auf die wunderliche Einwendung, dass der Ausdruck ‚Substanz', wenn man sich überhaupt etwas Bestimmtes darunter denken solle, nur eine allgemeine Wesenheit bedeuten könnte, aus der alle besonderen Wesenheiten sich hervorgebildet hätten, konnte Locke nur deshalb kommen, weil er sich die Substanz nach scholastischer Art als Träger der von ihr reell unterschiedenen Qualitäten denke, während die Qualitäten einzig nur die von der Substanz unabtrennlichen Modi derselben sind. Nur in Folge seiner ungerechtfertigten Abtrennung der Qualitäten von der Substanz kann Locke sagen, dass unsere Vorstellung von einem bestimmten Sinnendinge nur eine complexive Zusammenfassung seiner Qualitäten sei; in diesen Qualitäten stellt sich uns vielmehr die Substanz selber als eine auf bestimmte Weise modificirte solide Ausdehnung dar, und wir haben von dieser in verschiedenen Dingen verschieden modificirten soliden Ausdehnung oder Körpersubstanz eine ganz klare Idee. Etwas Anderes ist es um unsere Erkenntniss der inneren Constitution der in einem bestimmten Dinge sich darstellenden Körpersubstanz oder des Modus existendi eines bestimmten Dinges, welchen man die Essenz oder Form eines Dinges nennt; diese können wir nur conjecturaliter gemäss der uns sich darstellenden Qualitäten des Dinges bestimmen, daher wir bekennen müssen, von den Essenzen der einzelnen Dinge nur eine dunkle, höchst unvollkommene Kenntniss zu haben. Locke irrt sonach darin, dass er dasjenige, was von unserer Erkenntniss der Essenzen der Sonderdinge gilt, auf unsere Erkenntniss von den Substanzen der Dinge überträgt, und sonach den Begriff der Substanz mit jenem der Essenz vereinerleit.

Locke sucht zu zeigen, dass körperliche und geistige Substanz gleich sehr unserem Denken entrückt sind. Gerdil gibt

[1] Opp. I, p. 720 ff.

n, dass wir von der geistigen Substanz nicht jene klare Idee rie von der körperlichen Substanz haben; aber so viel wissen rir jedoch ganz bestimmt aus innerer Selbsterfahrung, dass n uns ein Denken vorhanden ist, welches eben so wirklich ist, ıls die Körper wirklich sind, und dass dieses Denken das Wesen der geistigen Substanz constituirt, womit uns die Realität der geistigen Substanzen als unbestreitbare Thatsache erhärtet ist.[1] Das hierauf gestützte Denken ist jenen Schwankungen entrückt, welche bei Locke wahrzunehmen sind, wenn er einerseits den menschlichen Geist in den Raum hineingestellt und der räumlichen Bewegung unterworfen sein lässt, andererseits aber nicht blos eine völlige Illocalität des geistigen Seins behauptet, sondern selbst das Statthaben einer zeitlichen Succession in bestimmten mit einander verbundenen Acten der geistigen Apprehension, deren einer den andern voraussetzt, negirt.[2] Als ein Zeichen des unsicheren Schwankens Locke's in Beziehung auf das Wesen der endlichen Geister bezeichnet Gerdil die Aeusserung Locke's, dass dieselben eine Mittelstufe zwischen der reinen Activität des göttlichen Wesens und der reinen Passivität der Materie bilden und deshalb nicht als rein immateriell zu denken sein dürften. Ebenso hebt er tadelnd die Parallele hervor, welche Locke zwischen Geist und Körper herzustellen sucht, wenn er am ersteren Denken und Wollen, an letzterem Cohäsion und Bewegungskraft als die unserem Denken sich aufdrängenden specifischen Grundbestimmtheiten beider erklärt. Sieht man von der empiristischen Aeusserlichkeit der Vorstellungsweise ab, in welche diese Gedanken Locke's gekleidet sind, so wird man nicht verkennen, dass sich in ihnen speculative Ideen regen, für welche der Cartesianismus kein Verständniss hatte. Da indess ihr wahrer eigentlicher Sinn in der von Locke ihnen gegebenen ungeistigen Fassung verdeckt blieb, so dürfen uns Gerdil's strenge Bemängelungen

[1] Opp. I, p. 728 ff.

[2] Locke prétend qu'en jettant les yeux sur un globe, on a d'abord par voie de sensation l'idée ou la perception d'un cercle plat, mais qu'ensuite le jugement forme l'idée ou la perception d'un convexe, et la substitue à celle du cercle plat, sans que l'âme s'aperçoive de cette première idée de sensation, et de la formation de celle que le jugement lui substitue, parce que tout cela se fait en un instant. Opp. I, p. 733.

nicht Wunder nehmen. Locke parallelisirt den menschlichen Willen mit der Bewegungskraft der Körper und definirt ihn als das Vermögen, einen Körper in der Macht des Denkens in Bewegung zu setzen. Demzufolge müsste, bemerkt Gerdil hiezu, ein durch einen Schlagfluss gelähmter Mensch, der seine Glieder nicht regen kann, als ein seines Willens verlustig Gewordener erscheinen. Die angebliche Ursprünglichkeit der beiden von Locke angegebenen specifischen körperlichen Grundbestimmtheiten beseitigt Gerdil durch den Nachweis, dass Cohäsion und Impulsion die Solidität zu ihrer Voraussetzung haben, die Solidität aber unter Voraussetzung der Ausdehnung sich erklärt, welche letztere ihre selbsteigene Existenz habe, somit jeden weiteren Rückgang auf etwas hinter ihr abschneide.

§. 5.

Gerdil sieht in der Cartesischen Lehre von der Materie als solider Ausdehnung den absoluten Stützpunkt der philosophischen Beweisführung für die Immaterialität der menschlichen Seele und des göttlichen Wesens, und betrachtet es demnach als seine Hauptaufgabe, die Richtigkeit des Cartesischen Begriffes der Materie nicht blos gegen Locke, sondern auch gegen alle anderen von demselben abgehenden Philosophen und Physiker seines Jahrhunderts zu erhärten. In der That handelte es sich hier um eine Existenzfrage der gesammten Cartesischen Metaphysik und Ideologie; war der Cartesische Begriff der Materie unwahr, so musste das gesammte durch denselben getragene Denksystem unwahr sein. Der Gang der Beweisführung Gerdil's [1] ist dieser: Alle Menschen haben von der Ausdehnung als solcher dieselbe Vorstellung; eine nothwendige Consequenz dieser gemeingiltigen Vorstellung ist die Impenetrabilität des Ausgedehnten; Ausgedehntheit und Impenetrabilität geben in ihrem Zusammensein den Begriff eines substanziellen Seins, als dessen Wesen das Ausgedehntsein erkannt werden muss.

Locke hat in einer seiner Schriften, welche eine kritische Beleuchtung der Malebranche'schen Lehre vom menschlichen

[1] Opp. I, p. 754 ff.

Schauen der Dinge in Gott enthielt, unter Anderem auch dies bemängelt, dass Malebranche das Wesen der Körperlichkeit ausschliesslich in das Ausgedehntsein setze, unter völligem Hinwegsehen von der Solidität, ohne welche das Körperliche als solches schlechthin nicht gedacht werden könne. Gerdil erklärt dies als ein Missverständniss, welches darin gründe, dass Locke den echten Begriff der Ausdehnung nicht habe, sonst müsste er erkannt haben, dass die wirkliche und reale Ausdehnung ohne Solidität sich gar nicht denken lasse. Locke unterscheidet im Anschluss an Epikur, Gassendi, Newton u. A. eine doppelte Ausdehnung, jene des leeren und jene des erfüllten Raumes; diese Unterscheidung beruht jedoch auf einer falschen Abstraction und gleicht dem Verhalten Jener, welche die Vorstellung der körperlichen Oberfläche abgetrennt von der diese Vorstellung bedingenden Idee der Tiefe dessen, was eine Oberfläche hat, als etwas Wirkliches festhalten zu können glauben. Und doch leitet Locke seinerseits selbst die Solidität aus der Ausdehnung ab, wenn er in seinem Hauptwerke[1] als Inhalt unserer Vorstellung vom Körper die Ausfüllung des von der Oberfläche desselben umschlossenen Raumes angibt und daraus als evidente Wahrheit folgert, dass zwei Körper von gleichem Umfange nicht zugleich in demselben Raume sein können. Der Körper füllt doch gewiss nur in Folge seiner Ausdehnung einen bestimmten Raum aus, ist also nur in Kraft seiner Ausdehnung impenetrabel, so dass aus diesem Grunde mit ihm nicht zugleich ein anderer Körper denselben Raum einnehmen kann. Zwar stellt auch ein Physiker vom Range eines Muschenbroek den inneren Zusammenhang von Ausdehnung und Impenetrabilität in Abrede; allein wie begründet er dies? Er sagt, die Mathematiker seien gewohnt, sich die Ausdehnung als penetrabel vorzustellen; sie denken sich in den Cubus eine Kugel, in diese einen Kegel oder irgend einen anderen geometrischen Körper hineingestellt. Damit ist aber nur gesagt, dass die Dimension des Cubus verschiedene Theilungen zulasse, indem der kleinere geometrische Körper einen Theil des grösseren constituirend gedacht wird. Und wenn uns Muschenbroek vollends zumuthet, zwei oder drei Cubus gleicher Grösse in dem-

[1] Vgl. Locke, Hum. Underst. IV, c. 7, §. 5.

selben Raume sich wechselseitig penetrirend zu denken, so ist dies eine blosse Imagination; für den richtig denkenden Mathematiker ist nur Ein Cubus vorhanden, nämlich die einen bestimmten Raum ausfüllende Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Wenn Muschenbroek ferner auf die vor einem Brennspiegel erscheinenden Bilder verweist, die doch sicher penetrabel seien, so ist durch die physikalische Optik hinlänglich sichergestellt, dass es sich hier um blosse Scheinbilder, also nicht um eine reelle Ausgedehntheit handle.

Die Vertheidiger des Leeren wenden ein, dass vom Cartesischen Standpunkte aus die fortschreitende Bewegung der Körper im Raume nicht erklärbar sei, weil, wenn der gesammte Raum voll Materie ist, der fortschreitende Körper an die Stelle eines andern Körpers zu treten hätte, dieser aber ihm nicht ausweichen könnte, wenn es kein Leeres gäbe, in welches er ausweichend sich zurückzuziehen hätte. Gerdil beruft sich auf Experimente, welche unwiderleglich darthun, dass das Hindurchgehen eines festen Körpers durch einen flüssigen sich nicht durch ein in der erwähnten Weise statthabendes Ausweichen der sphärischen Theilchen des flüssigen Körpers in die zwischen ihnen befindlichen leeren Raumtheile erklären lasse.[1] Einige Schwierigkeit bereite die Frage, ob nicht der allverbreitete Weltäther, in welchem die Körper sich bewegen, durch den Widerstand, welchen er der Bewegung derselben entgegenstellt, alle Bewegung aufheben müsse. Gerdil glaubt, dass der Verlust an Bewegungskraft, welchen der bewegte Körper durch den

---

[1] Es sei nämlich — zeigt Gerdil — zwischen den erfahrungsmässig incompressiblen kleinsten sphärischen Theilchen des Wassers kein ausreichend grosser Zwischenraum zum Ausweichen vorhanden: Il est aise de démontrer géométriquement, que si trois cercles égaux se touchent, l'espace curviligne qu'ils renferment, est égal à un triangle équilateral dont les côtés soient des rayons de ces cercles, moins trois segments soustendus par des cordes qui soient aussi rayons de ces cercles; pendant que ces cercles sont égaux, chacun a six de ces triangles, plus six de ces segments. Il n'est pas moins certain que l'espace curviligne, compris entre trois sphères qui se touchent, devra être encore beaucoup moindre, par rapport à chacun de ces sphères. Les particules de l'eau ne peuvent donc ni entrer dans ces interstices vuides, ni se ranger de façon à occuper moins de place qu'elles n'en occupent naturellement. Opp. I, p. 764.

Widerstand der Aethersäule vor ihm erleide, in jedem Momente der Bewegung durch den Nachstoss des hinter dem bewegten Körper nachrückenden Aethers ersetzt werde.

Die Impenetrabilität der Materie als reeller Ausgedehntheit ergibt sich aus ihrer ins Unendliche fortschreitenden Theilbarkeit, die von den Vertheidigern des Leeren nicht bestritten werden kann, weil die dem rein abstract gedachten Raume zukommende Theilbarkeit ins Unendliche auch eine Qualität der ihrer Natur nach räumlichen Körper sein muss. Ein ins Unendliche theilbarer Körper kann niemals von einem andern Körper durchdrungen werden, weil eine solche Durchdringung den actuellen Vollzug einer ins Unendliche gehenden Theilung voraussetzen würde. Aus der Unmöglichkeit einer Wechseldurchdringung des räumlich Ausgedehnten ergibt sich die Substanzialität der realen Ausdehnung, welche allein wirkliche Ausdehnung ist, während die leere Ausdehnung eine blosse Abstraction ist.

Clarke identificirte den reinen oder leeren Raum mit der Unermesslichkeit des göttlichen Seins [1] und behauptete die Untheilbarkeit desselben. Man könnte, erwidert Gerdil, eine Untheilbarkeit desselben insoferne zugeben, als in einem unendlichen Raume kein Oben und Unten, kein Rechts und Links unterschieden werden kann; eine Unterschiedenheit der einzelnen Theile desselben müsste aber doch statthaben, weil der eine Ort desselben nicht mit irgend einem anderen Orte desselben zusammenfällt. Clarke identificirt die seinem angeblichen unendlichen Raume zuzugestehende Homogeneität der Theile fälschlich mit der absoluten Einfachheit, die Gott allein zukommt und nicht Attribut der Ausdehnung sein kann; angenommen, dass ein geschöpflicher Elementarkörper den unendlichen Raum ausfülle, so hat er genau dieselben Eigenschaften, welche Clarke's reinem unendlichen Raume zukommen. So wenig nun ein unermesslich ausgedehnter Elementarkörper mit der göttlichen Unendlichkeit identificirt werden kann, eben so wenig Clarke's reiner unendlicher Raum.

Muschenbroek, welcher Clarke's Ansicht als verfehlt erkennt, sieht den leeren Raum als eine geschaffene Substanz

---

[1] Vgl. die Controverse zwischen Leibniz und Clarke bezüglich dieses und anderer Streitpunkte: Recueil des lettres entre Leibniz et Clarke a. 1715 et 1716. Abgedruckt in Leibnit. Opp. (ed. Erdmann), p. 746 ff.

an. Die Annahme einer geschöpflichen Substanz passt jedoch viel besser für die erfüllte Räumlichkeit, indem nur diese, nicht aber die inhaltleere Ausdehnung der Idee der Substanzialität entspricht; auch ist kein Grund vorhanden, die Erschaffung einer Substanz des Leeren als Fassung des Vollen anzunehmen, da Gott, sofern vor der Schöpfung auch die Leere nicht vorhanden war, die Substanz des Leeren ohne eine Fassung derselben hätte schaffen müssen.

Gerdil bekämpft Muschenbroek als einen Derjenigen, welche am eifrigsten gegen die Principien der Cartesischen Naturlehre ankämpften, daher er den Einwendungen desselben eine besondere Berücksichtigung angedeihen lassen zu müssen glaubt. Muschenbroek schreibt den Körpern ausser der Ausgedehntheit und Mobilität auch active Kräfte: Vis inertiae, Schwere und Attractionsvermögen zu, hält es aber für unmöglich, einen inneren Zusammenhang der Ausdehnung mit den übrigen von ihm angegebenen Proprietäten des körperlichen Seins ausfindig zu machen, daher er sich schlechterdings nicht entschliessen kann, das Ausgedehntsein als solches für das Wesen der Körperlichkeit gelten zu lassen. Gerdil erwidert, dass die Schwere etwas rein Subjectives, nämlich die sinnliche Empfindung des Gewichtes der Körper sei; die Annahme einer selbsteigenen Bewegungs- und Widerstandskraft der Körper lasse sich mit gewissen unbestreitbaren Gesetzen der Bewegung nicht vereinbaren;[1] die vermeintliche Attractionskraft wird nach den Erklärungen, welche Muschenbroek selbst über das Magnetischwerden des Eisens gibt, als Resultat einer äusseren Einwirkung zu nehmen sein, die, von einer subtilen Materie ausgehend, eine Veränderung der inneren Structur des Körpers hervorbringt. Aus dem Gesagten geht hervor, dass jene angeblichen Qualitäten und Kräfte, welche Muschenbroek als grundwesentliche

---

[1] Des corps donnés de telles forces qui agiraient les uns contre les autres, étant des causes nécessaires, c'est une notion évidente par elle-même, que leur action devrait toujours être proportionnelle à la force avec laquelle ils agiraient. D'un autre côté, l'expérience fait voir que dans la composition des mouvements deux corps perdent plus de mouvement qu'ils n'en communiquent, et qu'au contraire dans la décomposition des mouvements un corps en communique plus qu'il n'en perd. Opp. I, p. 776.

Bestimmtheiten alles Körperlichen erklärt, ohne sie zum Gedanken der Ausdehnung in ein nothwendiges Verhältniss setzen zu können, in Wahrheit gar nicht existiren, und somit wirklich nur die reale Ausdehnung als allgemeines Wesen der Körperlichkeit übrig bleibt. In Bezug auf die physikalische Erklärung des Phänomens der Schwere glaubt sich Gerdil mit Newton Eins zu wissen, [1] auf dessen Auctorität sonach die sogenannten Newtonianer in ihrer Polemik gegen die Cartesische Naturlehre sich mit Unrecht berufen würden. Voltaire sehe sich in der metaphysischen Abhandlung, welche er den von ihm veröffentlichten Grundzügen der Newton'schen Lehre [2] vorausschickte, gedrungen anzuerkennen, dass Newton über die Materia prima fast eben so dachte wie Descartes, aber nicht etwa durch das metaphysische Raisonnement desselben hiezu bestimmt, sondern getäuscht durch den Glauben an ein falsches Experiment Boyle's, welcher Wasser in Erde verwandelt zu haben glaubte. Dieses Experiment sollte die vollkommene Homogeneität aller Stofflichkeit erweisen, welche Voltaire anstreitet, während Gerdil sie gegen Voltaire's Einwendungen zu vertheidigen sucht. [3] Er stützt sich hiebei auf die ins Unendliche fortschreitende Theilbarkeit der Materie als Vehikel der Wandlung des Stoffes in jede beliebige Art von innerer Structur des Körperlichen, während Voltaire auf dem Vorhandensein von differenten Grund-

---

[1] On ignore peut-être encore aujourd'hui, pourquoi une pierre tend de la circonférence au centre. On conçoit que cet effet pourrait être produit par une tendance naturelle de la pierre, ou bien par une cause extérieure qui poussât la pierre de la circonférence au centre. M. Newton lui-même reconnaît, liv. 3 de son traité d'Optique qu. 21, qu'un milieu ethéré extrêmement élastique suffit pour pousser les corps avec toute cette puissance que nous appellons gravité. Il reconnaît, qq. 18. 19. 20., que ce milieu ethéré peut aussi produire les réfractions et les réflexions de la lumière, ce qu'il confirme à la fin de la question 29. Cela posé je dis selon la même règle, qu'on ne doit pas balancer à rejetter la tendance naturelle, où l'attraction proprement dite, et à reconnaître que ces effets sont produits par l'action d'un milieu; quoiqu'on ignore peut-être encore la nature de ce milieu élastique, et la manière dont il agit sur le corps, comme on ignorait du tems de Cicéron la nature du milieu qui agit sur la flamme, et la pousse du centre à la circonférence. Opp. I, p. 780.

[2] London, 1741.

[3] Opp. I, p. 783 ff.

stoffen besteht und die allgemeine homogene Materie der Cartesianer für eine blosse Denkabstraction ansieht.

Unter den Grundstoffen verstand Voltaire selbstverständlich nicht dasjenige, was man heutzutage unter den einfachen Stoffen der Chemie versteht. Er hielt sich einfach an die augenfälligen allbekannten Unterschiede des Stofflichen, deren Vorhandensein ihm als die unerlässliche Bedingung zur Hervorbringung der differenten höheren und complicirteren Productionen der Natur erschien; die Cartesische Physik, die aus der Materia prima durch das blosse Mittel der Bewegung alles Mögliche hervorgebracht sein lassen wolle, schien ihm auf eine Art Escamotage hinauszulaufen, an welcher er in gewohnter Weise seinen Witz übte. Gerdil konnte ihm mit Fug und Recht antworten, dass die von einem göttlichen Principe ausgehende Bewegung aus dem allgemeinen Weltstoffe auch jene differenten Besonderheiten des Stoffes hervorbringe, welche als Vehikel zum Ausbau der höheren und vollkommeneren Gebilde der sichtbaren Wirklichkeit dienen, und dass demnach die Frage über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der Annahme einer Materia prima zunächst nicht eine physikalische, sondern eine metaphysische oder philosophisch-religiöse Frage sei, deren schönste und gotteswürdigste Lösung bereits durch ein Wort Platon's angedeutet sei, wenn derselbe die Natur als Ars Dei in materia definire. Die Deutung, welche Gerdil diesem Platonischen Worte gibt, lässt freilich erkennen, dass er die mechanistische Naturerklärung als die allein berechtigte anerkennt. Dem Stoffe immanente Wirkungsprincipien anerkennen, heisst ihm auf die von der neueren wissenschaftlichen Erforschung der Natur abgethanen Vires occultas zurückgehen; alle Entdeckungen und Fortschritte der Physik seines Zeitalters erscheinen ihm als Bestätigungen seiner Ueberzeugung von der wissenschaftlichen Alleinberechtigung der rein mechanistischen Naturerklärung.[1] Als geschulter

[1] Il n'y a qu'à jeter un coup d'œil sur ce petit nombre de causes que la physique est parvenue à découvrir, pour se convaincre que tel est en effet le procédé de la nature. L'action de l'air a pris la place de l'horreur du vuide; une matière électrique bien constatée fait évanouir aujourd'hui la sympathie reconnue autrefois entre l'ambre et la paille, l'anologie qu'on commence à apercevoir entre l'électricité et le magnétisme, doit nous persuader que la sympathie du fer et de l'aimant n'est

Physiker unternahm er es, in einer Reihe physikalischer Abhandlungen[1] den auf Experiment und Calcul gegründeten Nachweis zu liefern, dass die aus rein mechanistischen Gesetzen sich erklärende Wirkungsweise des mit der Materia subtilis der Cartesianer ziemlich identischen ätherischen Fluidums den Recurs auf immanente Wirkungsprincipien nicht blos überflüssig mache,[2] sondern überdies allein zu einer auf anderen Wegen nicht zu erlangenden exacten Erklärung der Naturphänomene verhelfe. Die Attractionstheorie, welche mit ihren auf rein geometrischen Deductionen beruhenden Sätzen die Prätension verbindet, die Wirkungsgesetze einer dem Stoffe immanenten Kraft dargelegt zu haben, geräth nicht blos in Widerspruch mit den auf dem Wege der Naturbeobachtung aufgewiesenen physikalischen Thatsachen, sondern verwickelt sich nebstdem in innere Widersprüche mit sich selbst, welche schliesslich darin gründen, dass die nach mathematisch bestimmten Proportionsverhältnissen der Annäherung des angezogenen Körpers wachsende Attraction eines sphärischen Körpers in dem Punkte, in welchem er sich mit dem angezogenen Körper berührt, eine unendliche Kraft sein soll, während umgekehrt, wenn sie nicht unendlich sein soll, bei der geringsten Entfernung die Kraft der Anziehung eine unendlich kleine oder völlig Null sein soll.[3]

---

pas d'autre sorte que celle de l'ambre et de la paille. Tenons nous en toujours au même principe: le mouvement imprimé à toute la masse de la matière ne cesse point de se communiquer d'un corps à l'autre par une suite réglée de combinaisons qui, quoiqu'assujetties à des lois constantes, se diversifient à l'infini. Opp. II, p. 650.

[1] Hieher gehören: Dissertation de l'incompatibilité dell'attraction et de ses différentes lois avec les phénomènes (Opp. II, p. 657—719). — Dissertation sur les tuyaux capillaires (Opp. II, p. 721—797). — Mémoire sur la cause physique de la cohésion des hémisphères de Magdebourg (Opp. II, p. 799—813).

[2] On ne doit admettre pour causes naturelles que celles qui existent véritablement et qui suffisent pour l'explication des phénomènes. . . . Or prétendre expliquer la cohésion, l'élevation des liqueurs dans les tuyaux capillaires, les réfractions et les reflexions de la lumière, en un mot tous les phénomènes de la nature par un principe interne d'attraction, n'est-ce pas rendre l'action fluide autant inutile que son existence est certaine? Opp. II, p. 812.

[3] Opp. I, p. 664 ff.

§. 6.

Gerdil's Polemik gegen die Annahme von der Materie immanenten Kräften führt ihn auch zu einer Auseinandersetzung mit der philosophischen Körperlehre des Leibnizianers Chr. Wolff.[1] Wolff spricht von einer passiven und activen Vermöglichkeit der Körper. Die passive Vermöglichkeit derselben ist die Vis inertiae, die er nicht als Folge der Ausdehnung ansieht, sondern zur Voraussetzung derselben macht; das Correlat der Vis inertiae ist die active Kraft eines andern Körpers, dessen Einwirkungen die Vis inertiae des bewegten Körpers ihren Widerstand entgegensetzt, wie auch der bewegte Körper selbst wieder, sofern er an einen andern stösst, sich activ zeigt und in der Vis inertiae des von ihm gestossenen Körpers einen Widerstand erfährt. Die Vis inertiae muss eine dem Körper immanente Vermöglichkeit sein, damit durch die Action des auf sie wirkenden Körpers eine determinirte Wirkung erzeugt werden könne; sofern das Vorhandensein der passiven Vermöglichkeit jenes der activen Vermöglichkeit der Körper bedingt, erklärt sich das Vorhandensein beider vollkommen und exact aus dem Satze des zureichenden Grundes. Gerdil findet dieses Raisonnement nicht stringent; es ist kein zwingender Grund vorhanden, die Determination der Bewegung aus dem Vorhandensein selbsteigener Kräfte der Körper abzuleiten; sie kann eben so gut auch aus der Wirkung einer äusseren Finalursache erklärt werden.

Wolff setzt das Wesen der Bewegungskraft in einen continuirlichen Antrieb, eine Ortsveränderung zu causiren, und bezeichnet die Schnelligkeit als einen Modus der activen Kraft; Gerdil meint, dass die von Wolff gegebene Definition der Schnelligkeit vielmehr ihre Identität mit der activen Kraft affirmire. Die Schnelligkeit ist einfach nur ein Verhältniss zwischen der Zeit und dem innerhalb derselben durcheilten Raume und demnach nur ein Modus extrinsecus des Mobile, also nicht, wie Wolff will, ein die active Kraft modificirender Modus extrinsecus. Wäre sie letzteres, so müsste sie auch in einem getragenen, gezogenen oder geschobenen Körper vorhanden sein, während nach Wolff's selbsteigenen Worten in

[1] Esame e confutazione de' principj della filosofia Volfiana sopra la nozione dell' esteso e della forza. Opp. II, p. 499 ff.

solchen Körpern die Bewegungskraft todt ist, indem der geschobene, getragene, gezogene Körper dort bleibt, wohin er gebracht wurde. Wie die Schnelligkeit, soll nach Wolff auch die Richtung der Bewegung ein Modus intrinsecus der Bewegungskraft sein; da nun, wie Wolff weiter lehrt, die active Kraft oder der Conatus den Grundelementen des Körpers oder den Monaden wesentlich eigen ist, so müsste in ihnen auch der zureichende Grund der Bewegungsrichtung zu suchen sein, während doch Wolff anderwärts ausdrücklich lehrt, dass wie der bestimmte Grad von Schnelligkeit, so auch die Determination der Bewegungsrichtung nicht von der dem Mobile immanenten Bewegungskraft abhängen. Was bleibt nun aber von dieser dem Körper immanenten Bewegungskraft noch übrig, wenn die Antriebe zu einem bestimmten Schnelligkeitsgrade und zu einer bestimmten Richtung der Bewegung ausserhalb desselben gesucht werden müssen? Kann man da noch sagen, dass der zureichende Grund der Bewegung in ihm selber gelegen sei? Es bleibt nur ein dem Mobile immanenter Grund des Bewegtwerdens übrig, der auf einen ausser ihm befindlichen activen Motor hinweist.

Wolff lehrt, dass die Materie in continuirlicher Bewegung sei; der Körper ist nach ihm ein Compositum aus Materie und Bewegungskraft, die ihrer Natur nach auf Ortsveränderung ihres Trägers hinwirkt und in diesem Wirken nur durch Corpora contigua gehemmt werden kann. Gerdil findet dieses Raisonnement unvereinbar mit der anderweitigen Behauptung Wolff's, dass eben die Einwirkung der Corpora contigua der Erklärungsgrund der Bewegung sein soll, womit ein immanentes Bewegungsprincip der Körper schlechthin in Abrede gestellt ist.

Wolff unterscheidet zwischen Monaden oder einfachen Substanzen als Grundbestandtheilen der Körper und den materiellen Atomen, welche im Gegensatze zu den Monaden theilbar sind, Ausdehnung und Figur haben. Er erklärt die Figuren der Atome für Qualitates occultas, sofern kein zureichender Grund ihrer Beschaffenheit sich ausfindig machen lasse; in dem Ausgedehntsein derselben könne der Grund nicht gesucht werden, weil die Ausdehnung als solche gegen eine bestimmte Figuration des Ausgedehnten sich indifferent verhält. Gerdil meint, dass man nach den von Wolff selbst angegebenen

Regeln für das Aufsuchen eines zureichenden Grundes bei Ermangelung eines zureichenden inneren Grundes auf eine äussere Erklärungsursache zu recurriren habe und diese wäre im gegebenen Falle eben nur Gott selbst als Beweger und Gestalter der Materie. Dieser Recurs macht auch die Annahme von Monaden als untheilbaren Kraftpunkten der ausgedehnten Materie überflüssig.

Wolff polemisirt gegen die sogenannten zenonischen Punkte als gleichartige einfache Componenten des Ausgedehnten, um hiedurch die Unabweislichkeit seiner ungleichartigen Monaden als denknothwendiger Ursachen des Phänomens der Ausdehnung zu erhärten.[1] Die Denkunmöglichkeit der zenonischen Punkte sucht er daraus zu erweisen, dass sie bei ihrer vollkommenen Gleichartigkeit völlig ununterscheidbar wären, indem ihre Einfachheit eine diversificirende Determination der einzelnen Punkte schlechthin ausschliesse; er lehrt aber doch selbst anderweitig, dass bei dem Mangel innerer Unterscheidungsgründe des vollkommen Aehnlichen auf ein äusseres Princip als zureichenden Erklärungsgrund der Unterschiedenheit zurückgegriffen werden müsse. Die Anwendung hievon auf die Unterscheidbarkeit gleichartiger Grundcomponenten der Materie ergibt sich von selbst. Ueberdies lässt sich auf Grund und mit Hilfe bestimmter ontologischer Sätze Wolff's zeigen, dass die Ausdehnung oder Materie als Continuum nicht aus ungleichartigen Componenten bestehen könne. Wolff unterscheidet zwischen actuellen und possiblen d. i. bestimmt begrenzten und unbestimmt gelassenen Theilen; das Continuum als solches enthalte nur possible Theile, die continuirliche Reihe der Contignua weise lauter actuelle Theile vor. Das ausgedehnte Sein ist nach Wolff ein Esse continuum, dessen Theile als blos mögliche und nicht wirkliche sich nicht zählen lassen, wie denn überhaupt das Continuum als solches nach Wolff alle Pluralität ausschliesst. Daraus folgt aber doch ganz bestimmt, dass der zureichende Erklärungsgrund des Continuum nicht in den essentiell unterschiedenen und einander unähnlichen Monaden als Componenten des Continuum gesucht

[1] Auf die Zenonischen Punkte und deren Unterschied von den Monaden kommt auch Leibniz in seinen Briefen an Des Bosses zu sprechen, vgl. Leibnit. Opp. (ed. Erdmann), p. 742. Ueber die Entstehung des Ausdruckes: ‚Puncta Zenonia' vgl. meine Schrift: Vico als Philosoph und gelehrter Forscher (Wien, 1879), S. 9.

werden kann. Allerdings beugt Wolff dieser Consequenz durch die Erklärung vor, die Ausgedehntheit sei ein blosses Phänomen, welchem in unserem Vorstellen nur eine Notio confusa entspreche. Dies ist jedoch unrichtig. Der Blinde hat eine Idee von der Distanz, obschon er keine sinnliche Anschauung von derselben hat; das Wesentliche der Idee des Continuum ist, alle möglichen Distanzen in sich zu schliessen — gleichfalls ein Gedanke, der im Geiste eines Blinden sich bilden kann und somit nicht eine auf die sinnliche Anschauung zu beziehende Notio confusa, sondern eine distincte Notion ist, welche mit der wirklichen Beschaffenheit des ihr entsprechenden Objectes in Uebereinstimmung stehen muss. Die Idee des Continuum ist mit anderen Worten nicht etwas sinnlich Vorgestelltes, sondern etwas geistig Gedachtes und somit dem Bereiche des sinnlichen Scheines Entrücktes.

Das Continuum muss als ein die Möglichkeit einer Theilung ins Unendliche zulassendes Ausgedehntes gedacht werden. Zur wirklichen Theilung der als ein Continuum von Gott geschaffenen Materie konnte es nur durch Gott selbst kommen, welcher sie zum Zwecke der Weltbildung in eine unzählbare Menge actueller Theilchen auseinandergehen machte, die, von Gott in Bewegung gesetzt, gemäss dem Plane des göttlichen Weltbildners zu mannigfachsten Gestaltungen sich verbanden. Die Gleichartigkeit der ursprünglich als blosses Continuum gesetzten Masse und der durch die ursprüngliche actuelle Scheidung entstandenen actuellen Theilchen war kein Hinderniss des Bildungs- und Gestaltungsprocesses; denn dieselben hatten zufolge der Scheidung der Masse urplötzlich die verschiedensten Lagen im Verhältniss zum Centrum der Masse sowohl als auch unter einander; und zu dieser Unähnlichkeit derselben kam noch die weitere, dass den geschiedenen Theilchen besondere Gestaltungen zu Theil wurden, welche sie für die Zwecke der besonderen gottgewollten Verbindungen geeignet machten. Wolffs Polemik gegen die zenonischen Punkte kann sonach der Cartesischen Weltbildungslehre gegenüber nicht platzgreifen. Es lässt sich im Gegentheile zeigen, dass die ursprüngliche Verschiedenartigkeit seiner Monaden nicht ausreicht, die Elementarbildungen der Körperwelt zu erklären. Wolff's Monaden unterscheiden sich von den sogenannten zenonischen

Punkten blos durch die Kräfte, mit welchen sie begabt sein sollen; demzufolge müssten sie das Ausgedehntsein durch Vereinigung ihrer Kräfte zu Stande bringen. Nun unterscheiden sich aber diese Kräfte nach Wolff nur durch die Gradunterschiede der Schnelligkeiten der von ihnen verursachten Bewegungen; demzufolge bedeutet die Vereinigung von Monaden so viel als die Vereinigung von Kräften verschiedener Schnelligkeitsgrade. Wolff selbst sagt ausdrücklich, dass es sich hier nur um eine Grössensumme der Actionen und nicht um eine Grössensumme solcher Theile handle, welche von den Scholastikern quantitative Theile genannt werden. Nun wird aber die Ausdehnung als Continuum eben nur durch Aneinanderfügung solcher quantitativer Theile erzeugt; mithin sind die Monaden unzureichend, in ihrer Zusammenfügung ein Continuum zu causiren. Nach Wolff bildet sich ein Continuum durch Verbindung des Endes eines Theiles mit dem Anfange eines andern Theiles; Theile aber, welche Anfang und Ende haben, sind ausgedehnte Quanta; somit können die unausgedehnten Monaden kein räumliches Continuum causiren. Das Zusammensein der Monaden als einfacher Einheiten ergibt blos die Idee der Vielheit, nicht aber auch jene der Ausdehnung, die vielmehr als Continuum ein denknothwendiges Prius im Verhältniss zu den in ihr zu unterscheidenden Theilen ist.

Die Erörterungen über die Theilbarkeit des Continuum leiten auf das Gebiet der reinen Mathematik hinüber, deren metaphysische Grundanschauungen nach Gerdil's Auffassung die metaphysischen Principien der allgemeinen Naturlehre in sich schliessen. Die Ausdehnung als solche, lehrt Gerdil, kann kein durch die Monaden causirtes Phänomen sein; sie ist überhaupt kein blosses Phänomen, sondern eine reale Substanz, die vor ihrer Theilung eine ungeschiedene Einheit repräsentirt, keineswegs jedoch die Einheit als Zahl, da die Zahlen eben erst den durch die Theilung des Continuum causirten actuellen Theilen desselben entsprechen. Die actuellen Theile der Ausdehnung sind als Bruchtheile der Einheit etwas von den Monaden als angeblichen Componenten der Sinnendinge völlig Verschiedenes; nicht auf Monaden oder volle Einheiten, sondern auf blosse Bruchtheile der durch das Continuum als solches dargestellten Einheit führt die Frage nach den Componenten der

Materie, sofern diese eben nicht als blosses Phänomen, sondern als gottgesetzte Wirklichkeit gefasst wird. Gerdil unterscheidet zwischen der in abstracto vollzogenen Theilung des Solidum geometricum und zwischen der Theilung der in der concreten sinnlichen Wirklichkeit vorhandenen reellen Ausgedehntheit. Auf ersterem Wege werden die abstracten oder metaphysischen Theile der Ausdehnung ermittelt, die auf letzterem Wege sich ergebenden Theile heissen die integrirenden Theile der Materie. Aus der Vereinerleiung und Confundirung beider Arten von Theilungen leitet Gerdil sowohl Missverständnisse auf dem Gebiete der reinen Mathematik, als auch Irrungen auf metaphysischem Gebiete ab, deren Beseitigung er als eine Hauptaufgabe seiner mathematischen Studien betrieb. In ersterer Beziehung kam es ihm im Besonderen darauf an, die Theorie der sogenannten incommensurablen Grössen aufzuhellen,[1] um von derselben die mystischen Nebel zu entfernen, welche sich über dieselbe in Folge der erwähnten Vereinerleiung gelagert hatten.[2] In letzterer Beziehung ist ihm vornehmlich darum zu thun, mit mathematischer Strenge und Exactheit zu erweisen, dass das absolute Unendliche ausser und über dem Bereiche der mathematischen Grössenlehre liege,[3] und der Begriff der unendlichen Zahl als einer wirklichen Zahl auf einer Illusion beruhe, welche, wie bei Galilei's Schüler F. B. Cavallieri († 1647), dem Verfasser der Geometria indivisibilium, in der falschen Vorstellung

---

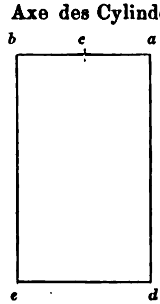
[1] Éclaircissement sur les incommensurables. Opp. II, p. 609—643.

[2] Il m'a paru que les constructions qui font naître des quantités incommensurables, supposent toujours une division de l'étendue en parties intégrantes, et non en parties abstraites et métaphysiques; que les quantités incommensurables doivent par conséquent être considérées comme parties intégrantes, et non comme parties métaphysiques de l'étendue; que l'incommensurabilité depend ainsi de la détermination non seulement d'une telle grandeur, mais aussi d'une telle figure dans les quantités incommensurables; que l'incommensurabilité commence entre quantités finies où elle n'offre rien de mystérieux, et que si elle subsiste invariablement dans le cours indéfini de divisions dont ces quantités sont susceptibles, c'est parce que cette division se fait toujours ensuite d'une loi constante, au moyen de laquelle les parties divisées doivent toujours retenir la même détermination, ou le même rapport de grandeur et de figure, d'où naît la première incommensurabilité entre quantités finies. Opp. II, p. 612f.

[3] Mémoire de l'infini absolu, considérée dans la grandeur. Opp. II, p. 459—495.

vom Continuum als einer Zusammensetzung aus unendlich vielen Theilen wurzelte.[1] Man hat nach Gerdil zwischen dem metaphysischen Unendlichen oder actuell Unendlichen und zwischen dem der Mathematik anheimfallenden potentiell Unendlichen zu unterscheiden, welches in der unbegrenzten Theilbarkeit der geometrischen Ausdehnung gegeben ist und stets potentiell bleiben muss, weil die ins Endlose fortgesetzte Theilung sich nicht actuiren lässt, daher auch die unendliche Zahl nicht erreichbar und das ihr Entsprechensollende, nämlich die unendlich vielen Punkte des Continuum, in Wirklichkeit nicht vorhanden sind. Weiter ist zu beachten, dass die der fortschreitenden Theilung des geometrischen Solidum entsprechenden, stets grösser werdenden Zahlen nur die stets grösser werdenden Nenner von Brüchen darstellen, deren Zähler die das Theilungsobject repräsentirende Einzahl ist, so dass demnach die fortschreitende Vergrösserung der Zahl des Nenners eben nur das immer weitere Abkommen von der unendlichen Grösse bedeutet. Wir denken den Raum zuerst als unbestimmte Einheit; sobald wir bestimmte Raumverhältnisse denken, denken wir den Raum als begrenzten, und alle weiteren Determinationen des von uns in bestimmter Fassung der Raumvorstellung nur als begrenzt

[1] Gerdil beleuchtet die Unmöglichkeit dessen durch vielerlei mathematische Deductionen. Eine derselben, die Formation der Figur eines Cylinders durch Drehung des Rechteckes *abed* um die Linie *ad* als Axe des Cylinders betreffend, ist folgende: Nel volgersi il rettangolo *ae* intorno al suo lato *ad*, e pertanto il lato *ab* intorno al punto *a*, il punto *b* estremità d'una semplice linea non potrebbe descrivere la circonferenza del circolo, se non quanto lasciasse impresso il vestigio di sè stesso da per tutto ove passa; sicchè la detta circonferenza fosse composta di tanti punti uguali al punto *b*, e tutti posti immediatamente gli uni presso gli altri. Ma il punto *c* che divide per mezzo la linea *ab*, è in tutto simile ed eguale al punto *b*, e nel volgersi uniformemente col punto *b* segna nella circonferenza ch' egli descrive, tanti punti distinti, quanti ne segna il punto *b*. Dunque anche supponendosi infiniti cotesti punti infinitamente piccoli, essendo per altro le due infinità uguali, ed i punti parimente uguali, dovrebbe la circonferenza descritta dal punto *c* essere uguale alla descritta dal punto *b*. Ciò dimostra apertamente contro Galileo, il continuo non potere essere composto d'invisibili, benchè si suppongono infinitamente piccoli, e la loro somma infinita. Opp. II, p. 563 f.



zu denkenden Raumes führen uns einzig zu weiteren Theilungen der ursprünglich unbestimmt gedachten räumlichen Ausdehnung. Daraus folgt, dass die Idee eines unendlichen Raumes eine falsche Vorstellung ist, welche auf der falschen Identificirung des Infinitum mit dem Indefinitum beruht. Das Correlat des unendlichen Raumes ist die unendliche Zahl, deren Undenkbarkeit, wie Galilei zeigte,[1] das Correlat der Falschheit der Vorstellung eines unendlichen Raumes ist. Fontenelle suchte in seiner Géométrie de l'infini (1727) die Realität der unendlichen Zahl noch einmal zur Geltung zu bringen; Gerdil reassumirt seine in der oben erwähnten Schrift über das absolute Unendliche[2] vorgebrachten Gegengründe in einer neuen Abhandlung,[3] in welcher er aus der mathematisch nachgewiesenen Unmöglichkeit der Realität einer unendlichen Reihe Folgerungen gegen die pseudophilosophische Annahme der anfangslosen Ewigkeit des Universums zieht. Ist eine unendliche Reihe insgemein nicht als wirklich denkbar, so ist auch die Annahme einer anfangslos seit ewig statthabenden Aufeinanderfolge von Veränderungen und Evolutionen des Weltdaseins unmöglich; Welt und Bewegung müssen einen zeitlichen Anfang gehabt haben, das seit ewig existente Sein muss ein dem Wechsel und der Veränderung entrücktes Seiendes sein. Gerdil legt einigen Werth darauf, dass sich mit Hilfe der Mathematik, deren grossartige Entwicklung in die nachscholastische Zeit fällt, ein Beweis für die Zeitlichkeit des Weltanfangs herstellen lasse, an dessen vollständiges Gelingen man im Zeitalter der scholastischen Bildung nicht glaubte. Die Scholastiker waren zwar von der Unmöglichkeit einer actuell unendlichen Zahl

[1] Galileo diede già una ragione a posteriori di questo apparente paradosso (nämlich des oben erwähnten stets weiteren Abkommens vom Unendlichen in der fortschreitenden Annäherung zur unendlichen Zahl). Se si desse un numero infinito, tanti sarebbero i quadrati, quante le radici, poichè ogni numero avrebbe il suo quadrato. Ma quanto il numero si fa maggiore, tanto sempre comprende meno di quadrati a proporzione. Dunque quanto si fa maggiore il numero, tanto più s'allontana dalla proprietà dell' infinito, e per conseguenza dall' infinito stesso. Opp. II, p. 573.

[2] Vgl. oben S. 727, Anm. 3.

[3] Demonstration mathematique contre l'éternité de la matière. Opp. II, p. 351 ff.

gleichzeitiger Quantitäten überzeugt, nicht so aber von der Unmöglichkeit einer successiven unendlichen Reihe. Sie erkannten nicht, dass eine unendliche Reihe von Successionen auch eine unendliche Zahl von Coexistenzen involvire, und bestritten die Giltigkeit des von Algazel hiefür beigebrachten Beweises, sofern dieser die blosse Möglichkeit, nicht aber die Nothwendigkeit einer unendlichen Zahl von Coexistenzen als Folge der unendlichen Successionen ersichtlich mache. Aber schon die blosse Möglichkeit unendlich vieler Coexistenzen genügt, ihre Voraussetzung, nämlich die anfangslose Reihe von Successionen als unmöglich erscheinen zu lassen, weil diese im gegebenen Falle etwas metaphysisch Unmögliches als denkmögliche Folge erscheinen lässt.

§. 7.

Die auf metaphysische Gründe gestützte Widerlegung der Behauptung eines anfangslosen Daseins der Welt schliesst schon von selbst auch die Unmöglichkeit eines anfangslosen Seins der Materie in sich, und dies um so mehr, da die Idee einer anfangslosen unendlichen Reihe von Evolutionen nach Gerdil's Auffassung ein materielles Substrat involvirt, ohne welches jene Evolutionen nicht möglich wären. Er hat aber gegen die Annahme einer seit ewig existirenden Materie im Besonderen auch noch physikalische Gründe in Bereitschaft, welche seiner Absicht gemäss zunächst wohl vornehmlich gegen die materialistischen Weltewigkeitslehren gerichtet sind, oder wenigstens denselben gegenüber allein verwerthbar erscheinen, da gegen Jene, für welche nichts Uebersinnliches existirt, nicht mit metaphysischen Gründen gekämpft werden kann. Die Materie soll unabhängig von allem Anderen seit ewig in Kraft ihrer selbsteigenen Natur existiren. Was in dieser Weise existiren soll, muss alle seinem Wesen unzertrennlich anhaftenden Eigenschaften vom Anfang her unmittelbar zu eigen haben und darf keine anderen Eigenschaften haben als jene, welche sich unmittelbar aus seiner Natur ergeben.[1] Demzufolge müsste die

[1] Opp. II, p. 377 ff.

Materie, sofern sie als eine durch sich selbst in Kraft ihrer Natur und unabhängig von jeder anderen Ursache existirende Wesenheit gedacht wird, ihrer Natur nach sich indifferent zur Ruhe und Bewegung verhalten und zu keiner dieser beiden Arten von Zuständlichkeit determinirt sein. Diese Art von Indetermination ist jedoch mit der actuellen Existenz der Materie nicht vereinbar; sie muss als actuell existirende entweder im Stande der Bewegung oder im Stande der Ruhe sein; ergibt sich nun weder das Eine, noch das Andere aus ihrer Wesenheit, so muss sie in ihrem actuellen Sein als ruhende und bewegte durch eine andere Natur determinirt und von derselben abhängig sein. Noch mehr, nicht blos der Zustand der Ruhe oder Bewegung, sondern auch das Sein der bewegten Materie ist von einer äusseren Ursache abhängig, weil die ohne Ruhe und Bewegung gedachte Materie nicht die wirkliche Materie, sondern eine blosse Denkabstraction ist, die das mögliche Sein der Materie zu ihrem Inhalte hat. Angenommen, dass die bereits existente Materie in ihren Bewegungen durch ein unabänderliches Gesetz geregelt würde, so müsste doch der Anfang der Bewegung durch eine äussere Causalität veranlasst werden. Das wirklich Unabänderliche in den Bewegungen der Körper erklärt sich aber hinlänglich aus den Gesetzen der Mechanik, daher auch aus diesem Grunde die Annahme einer das Universum beseelenden Kraft als immanenten Bewegungsprincipes der Materie als überflüssig entfällt. Ja dasselbe könnte nicht einmal als eine nach unveränderlichen Gesetzen wirkende Potenz platzgreifen, wenn man der Materie die Kräfte der Attraction und Repulsion als selbsteigene Kräfte zuerkennt; denn für diesen Fall muss man zugestehen, dass es Vorkommnisse gibt, in welchen jene angeblich unabänderliche Potenz eine Steigerung oder Minderung erfährt, somit einer Variation unterworfen erscheint. Man mag annehmen, dass die Handlung eines Menschen, der einen Stein aufhebt und dann wieder fallen lässt, ganz und vollkommen nach den Gesetzen einer invariablen Nothwendigkeit vor sich gehe; sobald aber der Mensch den Stein fallen lässt, hört die Invariabilität der Kraft, die das Handeln des Menschen regelte, auf, und es tritt in Folge der Attraction, die vom Erdcentrum ausgeht, in der Bewegung des fallengelassenen Steines eine Beschleunigung, somit

eine Steigerung der angeblich invariablen Kraft ein, welche die Materie beseelend durchdringt. Diese Mehrung hat an einer bestimmten Stelle des Universums statt, ohne dass deshalb an einer anderen Stelle eine ausgleichende Minderung der Wirkungen der angeblich invariablen allgemeinen Naturkraft statthätte. Demzufolge ist das ganze Weltsystem falsch, welchem gemäss die Aufeinanderfolge der Veränderungen im Universum durch das unveränderliche Gleichmass der allgemeinen Naturkraft geregelt werden soll.

Gerdil geht von der Widerlegung des als allgemeines Weltgesetz hingestellten physikalischen Determinismus auf eine kritische Beleuchtung der Schriften la Mettrie's und Holbach's über, in welchen jener physikalische Determinismus auf die Anthropologie und Psychologie angewendet wurde. Er macht den Materialisten im Allgemeinen zum Vorwurfe, dass sie, nicht zufrieden damit, die Sensation mit der körperlichen Bewegung des Empfindungsorgans zu identificiren, alle anderen seelischen Erkenntnissthätigkeiten zu blossen Sensationen herabdrücken und diese lediglich in bestimmten Modificationen des Gehirnes bestehen lassen.[1] Holbach sagt, die Seele vom Körper unterscheiden wollen, heisse das Gehirn vom Gehirne unterscheiden wollen; das Gehirn sei das Centrum commune, in welchem alle Empfindungsnerven zusammenlaufen, und das innere Organ, in welchem alle der Seele zugeschriebenen Thätigkeiten zu Stande kommen. Gerdil erwidert, dass der Ausdruck Centrum in eigentlichem streng geometrischen und in uneigentlichem Sinne genommen werden könne. Im streng geometrischen Sinne passe er nur auf das Centrum des Kreises und der Kugel, in welchen allein alle von der Peripherie dem Centrum zustrebenden Linien in einem Punkte zusammentreffen. Ein solcher untheilbarer Punkt aber wird als centraler Sammelpunkt aller Sinneseindrücke gefordert, auf dass ein Bewusstsein des einen und selben Subjectes um viele und verschiedene Sinneseindrücke statthaben könne. Ein derartiger untheilbarer Sammelpunkt ist jedoch im Gehirne als materiellem Körper nicht vorhanden, mithin die von Holbach getadelte Unterscheidung der Seele vom Gehirne eben so nothwendig als berechtigt. Holbach

[1] Opp. II, p. 21 ff.

will, um der Anerkennung eines vom Körper unterschiedenen Principes der Empfindung zu entgehen, die Sensibilität des Gehirnes als constante Thatsache behaupten; er sagt aber nicht, wann und wie der Beweis hiefür erbracht worden wäre. Er verwickelt sich überdies bei seiner Annahme einer Sensibilität der Materie in Widersprüche mit sich selbst, indem er nach zwei differenten Erklärungsgründen dieser Sensibilität greift, deren einer den andern ausschliesst; wenn er das eine Mal die Sensibilität als eine der Materie als solcher anhaftende Qualität erklärte, so durfte er ein anderes Mal nicht sagen, dass die Sensibilität durch eine bestimmte Textur des Stoffes bedingt sei. Seine Behauptung, dass der Mensch ohne Einwirkung äusserer Objecte eine Empfindung seines Selbst haben könne, widerspricht seiner anderweitigen Annahme, dass alle unsere Vorstellungen aus den Sinnen stammen. Den Gedanken eines Dinges erklärt er als eine Vereinigung und Combination der verschiedenen sinnlichen Eindrücke, welche das Gehirn von einem und demselben Objecte in sich aufgenommen habe. Da möchte man wohl fragen, welche Modification des Gehirnes diejenige sein möge, mittelst welcher andere vorausgegangene Modificationen geeinigt und combinirt werden? Im Uebrigen gilt hier wieder dasselbe, was vorhin für die Erklärung des Factums der Empfindung postulirt wurde — nämlich die Nothwendigkeit des Vorhandenseins eines untheilbaren Punktes, in welchem die differenten, auf die verschiedenen sinnlichen Qualitäten des einen und desselben Objectes bezüglichen Sinnesperceptionen geeinigt sein müssen, damit der die differenten Qualitäten des Dinges zusammenfassende Gedanke von demselben möglich sei. Eben so wenig lässt sich unter der Voraussetzung, dass das Denken eine Modification des Gehirnes sei, die Reflexion des Denkens auf sich selber erklären. Kein Körper kann in strengem Wortsinne sich auf sich selber zurückbeugen; wenn ein Theil desselben sich auf den andern zurückbeugt, so verliert der Körper seine frühere Gestaltung. Demzufolge müsste das vom Gehirne appercipirte Quadrat im Acte der Reflexion des Gehirnes auf die ihm eingebildete Figur des Quadrates eine andere Gestaltung annehmen, es würde im Acte der Reflexion sich etwas vom Objecte und Ziele der Reflexion Verschiedenes unterschieben. Damit wird auch das von Holbach

aufgestellte Wahrheitskriterium illusorisch, welches in die Uebereinstimmung der sinnlichen Wahrnehmung mit der Beschaffenheit des wahrgenommenen Objectes gesetzt wird. Auf dieses Wahrheitscriterium gestützt, kann er keine andere wissenschaftliche Gewissheit und Ueberzeugung als die auf dem Wege der Induction erworbene zugeben; wie verhält es sich aber dann mit Sätzen, die unabhängig von aller erfahrungsmässigen Erprobung als unabänderlich wahr gelten müssen, wie z. B. der Satz, dass das Ganze grösser sei als die Theile desselben? Die auf die idealen und unveränderlichen Beziehungen der Dinge gegründeten Wahrheiten, deren Vorhandensein auf dem Denkstandpunkte Holbach's schlechterdings unerklärbar bleibt, zeugen zugleich auch gegen den von Holbach behaupteten sensistischen Subjectivismus, welchem zufolge selbst die klarsten gemeingiltigen Ueberzeugungen in allen Menschen oder auch nur in zwei Menschen nicht genau dieselben sein sollten. Derlei lässt sich von den Sinnesapperceptionen sagen, welche, obschon allen Menschen gemeinsam, doch nach Verschiedenheit der körperlichen Dispositionen in den verschiedenen Menschen individuell modificirt sein mögen; die rein geistigen Apperceptionen aber sind über den Bereich der sinnlich individuellen Modificationen schlechthin hinausgestellt.

Gerdil[1] bezeichnet das Vermögen, abstracte Ideen zu bilden, als Grundvorzug des Menschen vor dem Thiere, und bezeichnet es als Grundgebrechen aller sensistisch-materialistischen Erkenntnisstheorien, für das Wesen und die Bedeutung der abstracten oder universellen Ideen kein Verständniss zu besitzen. Das Bemühen, dieselben ihrer specifischen Bedeutung zu entkleiden und aus der Theorie des menschlichen Erkennens zu eliminiren, ist nicht blos vergeblich,[2] sondern

---

[1] Essai sur les caractères distinctifs de l'homme et des animaux brutes. Opp. II, p. 401—423.

[2] On peut appercevoir deux quantités égales — bemerkt Gerdil gegen la Mettrie — sans les apercevoir en tant qu'égales. Ainsi, en supposant *A* égal à *B*, on peut avoir la perception de *B*, sans avoir la perception de leur égalité. Pour reconnaître ce rapport d'égalité, il ne suffit pas d'apercevoir *A* et d'apercevoir *B* distinctement, il faut de plus comparer ces deux perceptions et les joindre par un seul et même acte de réflexion. Ainsi on ne peut nier, sans vouloir fermer les yeux à l'évidence,

geradezu sinnlos, da concludente Ratiocinationen durchwegs auf allgemeine Ideen gestützt sein müssen. Durch ihre Fähigkeit, universelle Ideen zu bilden, bekundet die menschliche Seele ihre Angehörigkeit an eine höhere Welt und Wirklichkeit, welche für das Thier einfach nicht vorhanden ist. Das Thier zeigt sich bei all' seiner Anstelligkeit und Klugheit, Spürkraft und Findigkeit ausschliesslich auf die durch seine Natur ihm gelehrten, auf seine Selbsterhaltung und sinnliche Selbstbefriedigung abzweckenden Functionen beschränkt; von den sinnlichen Eindrücken der Aussendinge abhängig, hat es weder ein Bedürfniss, noch ein Vermögen, das Wahre zu erkennen; die Gesammtheit der durch den menschlichen Erkenntnisstrieb und durch die Erkenntniss des Wahren bedingten und veranlassten Thätigkeiten ist aus dem Bereiche seines Daseins und Lebens ausgeschlossen. Ganz und gar in der Gegenwart des sinnlichen Daseins aufgehend, begehrt es weder Vergangenes, noch Zukünftiges zu wissen; sein Leben verläuft in einförmiger Wiederholung jener Thätigkeiten, welche den Zwecken seiner sinnlichen Erhaltung und Befriedigung dienen; es ermangelt jedes Triebes nach Selbstvervollkommnung, und so wenig es sich über seine gegebene natürliche Beschaffenheit und Zuständlichkeit zu einer höheren zu erheben vermag, eben so wenig kann es unter dieselbe hinabsinken, während im Gegentheile der menschlichen Thätigkeit ein unermesslich weites Arbeitsfeld aufgeschlossen und eine nur negativ zu begrenzende Perfectionsfähigkeit eigen, neben dem Vermögen der höchsten Selbstvervollkommnung aber auch die Möglichkeit, tief unter sich selbst hinabzusinken, offen gelassen ist. Alle jene besonderen Ideenverbindungen, welche das Erzeugniss der Reflexion und das Resultat der mehr oder minder ausgebildeten rationalen Thätigkeit sind,

---

que l'idée de l'égalité n'emporte quelque chose de plus, que la perception des objets entre laquels on aperçoit cette égalité. Cela supposé, il n'est pas moins évident que, quoique l'objet *A* et l'objet *B* puissent se peindre sur la toile medullaire, leur rapport d'égalité ne peut pourtant s'y peindre, ni en être renvoyé comme d'un lanterne magique. L'esprit conçoit la différence qu'il y a entre les expressions qui signifient un temps déterminé, et celles qui signifient un temps indéterminé, comme entre j'ai dit et je disais. Avec quel pinceau les Matérialistes traceront-ils le contour de cette différence sur la toile médullaire? Opp. II, p. 402.

fehlen beim Thiere, daher man mit Recht annimmt, dass ihnen auch die Befähigung hiezu abgeht und ausser ihrem Wesen liegt. Es wäre demnach durchaus verfehlt, im Menschen blos ein vollkommenst entwickeltes Thier zu erkennen und einen blos graduellen Unterschied zwischen Mensch und Thier anzunehmen; der Abstand des Menschen vom höchstentwickelten Thiere ist ungleich grösser, als jener des letzteren vom mindest entwickelten Thiere, der Mensch gehört einer überthierischen Wesensordnung an.

Gerdil ist nicht gewillt, mit den Cartesianern stricter Observanz den Thieren Empfindung und Wahrnehmung abzusprechen und in ihnen blosse Maschinen zu sehen;[1] er hält für wahrscheinlich, dass ihnen ein von der Materie unterschiedenes Actionsprincip einwohne, obschon man immerhin auch sagen könnte, dass ihr Instinct ausschliesslich durch ihre Organisation bedingt sei. Für jeden Fall aber verwahrt er sich dagegen, dass man mit Locke der organisirten Materie des Thieres so zuversichtlich einen bestimmten Grad von Wahrnehmungs- und Erkenntnissfähigkeit zuspreche, um daraus durch einen Schluss a minori ad majus die Folgerung abzuleiten, dass Gott der organisirten Materie des Menschengehirnes die Intellectionsfähigkeit könnte verliehen haben. Nebenbei wirft Gerdil einen ironischen Seitenblick auf die von Locke mit gravitätischem Ernste besprochene Anekdote über den Papagei des Prinzen von Nassau[2] und gibt zu verstehen, dass man dort, wo derlei Dinge ernst genommen werden, wohl thun würde, von Glossen über die Paradoxien der cartesischen Schule abzustehen.[3]

---

[1] Les Cartesiens ont dit séchement: Les bêtes sont des machines. On n'a pas crus qu'un sentiment si étrange méritât d'être combattu par des raisons: on l'a tourné en ridicule. Les Leibnitiens, au moyen de l'harmonie préétablie, ont fait dépendre de la machine les mouvements corporels des bêtes et des hommes. Ce sentiment a été, et est encore aujourd'hui en vogue: il a été, et il est encore combattu; mais il n'est pas devenu ridicule. On sent assez que le mot trivial de machine en était susceptible, et que l'expression sonore d'harmonie préétablie ne l'était pas. Opp. II, p. 419.

[2] Vgl. Locke, Hum. underst. II, c. 27, §. 8.

[3] Descartes avec son ‚Roman sublime', Malebranche avec ses ‚Visions sublimes', Pascal avec sa ‚Misanthropie sublime', ont ils jamais rien conté de semblable? Opp. II, p. 423.

§. 8.

Gerdil stellt, auf Malebranche gestützt, der materialistischen Erklärung des menschlichen Erkennens eine spiritualistisch-illuministische entgegen,[1] deren erstes, der materialistischen Erkenntnisslehre begegnendes Grundaxiom dies ist: die menschliche Seele erkenne die materiellen Objecte nicht unmittelbar durch die Objecte selbst, sondern mittelst der Vorstellungen, welche sich über dieselben in der Seele bilden. Daran schliesst sich als zweite Grundwahrheit, dass die Vorstellungen sich nicht auf Grund von Apperceptionen materieller Bilder formiren, welche von den einwirkenden äusseren Dingen in den sinnlichen Apperceptionsorganen zurückbleiben. Derlei Apperceptionen sind nicht möglich, weil die Seele als rein geistige Wesenheit von den materiellen Bildern der Dinge eben so wenig als von den Dingen selber afficirt werden kann. Daraus folgt aber auch, dass die Ideen nicht Modificationen der Seele sein können, wie Locke und Arnauld annehmen, sondern etwas von der Seele oder dem Geiste Unterschiedenes sein müssen. Sie können in ihrem realen, von der Seele unterschiedenen Sein nicht von der Seele hervorgebracht sein, da der Seele kein creatives Vermögen zukommt; eben so wenig können sie aber als göttliche Creationen genommen werden, sei es, dass sie in der Form von angebornen Ideen vom Anfange her der Seele concreirt, oder aus Anlass der äusseren sinnlichen Einwirkungen auf uns in fortwährenden besonderen Creationsacten hervorgebracht angesehen würden. Das Erstere geht nicht an, weil der endlichen Seele eine unendliche Zahl von Ideen eingeschaffen sein müsste; Letzteres widerlegt sich durch den Umstand, dass alle Ideen, welche die Seele denken will, in dem Momente, in welchem sie dies will, zwar nicht distinct, aber doch confuse bereits der Seele gegenwärtig sind. Haben sonach die von der Seele geschauten Ideen überhaupt keine geschöpfliche Wirklichkeit, so müssen sie von der Seele in Gott selbst geschaut werden, was aber nur unter Voraussetzung einer geheimnissvollen Einigung der menschlichen Seele mit der göttlichen Wesenheit denkbar

[1] Opp. II, p. 156 ff.

ist. So ist demnach alles ideelle Erkennen des Menschen ein Schauen der Dinge in Gott, in dessen Denken die intelligiblen Ideen aller Dinge vorhanden sind und der als Causa exemplaris aller Dinge dieselben unmittelbar durch sich selbst repräsentirt.

Dem materialistisch-sensistischen Subjectivismus gegenüber soll durch diese Erklärung des menschlichen Erkennens die objective Wahrheit desselben erhärtet und weiter auch das specifische Wesen der menschlichen Intellectivität im Unterschiede von der rein sinnlichen Afficirbarkeit und Empfindungsfähigkeit, auf welche die materialistischen Erkenntnisslehren basirt sind, gewahrt werden. Er weiss es aber nur dadurch zu wahren, dass er der sinnlichen Afficirbarkeit der Seele eine geistige Afficirbarkeit derselben durch Gott zur Seite treten lässt; denn die Perception der Idee des sinnlichen Objectes resultirt aus einer Einwirkung Gottes auf die mit Gott unmittelbar geeinigte Seele. So wird demnach die Idee in Folge einer unmittelbar durch Gott gewirkten Modification der Seele appercipirt; hiemit stellt er sich in Gegensatz zu Locke und Arnauld, welche die Idee für eine unmittelbar durch die sinnliche Empfindung hervorgerufene Modification der Seele halten. Gerdil kann dies nicht zugeben, weil damit das Denkleben der Seele selbst zu etwas rein Subjectivem gemacht würde. Die Seele ist wesentlich Sensationsprincip, und ihre Existenz als eines vom Stoffe verschiedenen Wesens muss darum festgehalten werden, um die Wahrheit des auf rein materialistischem Standpunkte nicht erklärbaren Factums des Empfindens sicherzustellen. Das Empfinden gibt uns aber, soweit es im blossen Innewerden sinnlicher Affectionen beruht, über die objective Beschaffenheit der Dinge gar keinen Aufschluss; darum muss es Affectionen höherer, rein geistiger Art geben, und diese können einzig durch Gott gewirkt werden. So nimmt also die von Arnauld und Locke vertretene empiristische Erklärung des menschlichen Denklebens eine unhaltbare Mitte ein zwischen der Malebranche'schen Lehre vom seelischen Schauen der Dinge in Gott und zwischen der rein materialistischen Erklärung des Denkens als einer speciellen Modification der activen Wechselbeziehungen der körperlichen Atome. In dem Umstande, dass Locke, die Möglichkeit einer denk-

fähigen Materie zugestehend, selbst schon auf halbem Wege den Materialisten entgegenkomme, sieht Gerdil eine Bestätigung der Richtigkeit seines Bestrebens für die Malebranche'sche Erklärung des intellectuellen menschlichen Erkennens einzutreten und sie als die allein wahre zu vertheidigen.

Gerdil's erkenntnisstheoretische Doctrin fasst sich in Bezug auf die Erkenntniss der Körperwelt in folgende Sätze znsammen: Wir erkennen die Sinnendinge nicht unmittelbar, sondern vermittelst der ihnen entsprechenden göttlichen Ideen, welche sich der Seele aus Anlass unserer sinnlichen Affectionen durch die Aussenwelt in Kraft göttlicher Causalität vernehmbar machen und von uns auf die sinnlich afficirenden Dinge als occasionelle Ursachen jenes Vernehmbarwerdens bezogen werden. Im Empfinden hat ein unklares dunkles Innewerden der Dinge statt, welches sich in der Idee des Dinges zu einer bestimmten, klaren und deutlichen Apprehension des intelligiblen Wesens der Dinge gestaltet. Die Seele erkennt, zur sinnlichen Intellection des Dinges gelangt, eine durch bestimmte Sinnesaffectionen ihr sinnlich wahrnehmbar gemachte Modification der allgemeinen Idee der Ausdehnung, welche Idee sie in Gott als dem Prototyp alles ausgedehnten Seins zusammt den im göttlichen Denken existirenden Modificationen des Ausgedehntseins, die mit dem Dasein der endlichen Körper gegeben sind, schaut. Bezüglich dieser Modification hat man nun allerdings zwischen den generellen und particulären Proprietäten der Körperdinge zu unterscheiden.[1] Wenn Arnauld und nach ihm Locke fragen, ob der schlichte Landmann, der nach Malebranche's Lehre eben so wie der Philosoph die Ideen der Körperdinge in Gott schaut, dieselbe klare und helle Erkenntniss derselben wie der Philosoph habe, so ist Beiden zu erwidern, dass in Bezug auf die geistige Apperception der generellen Proprietäten der Körperdinge Bauer und Philosoph auf gleicher Stufe stehen; anders verhält es sich mit den speciellen Proprietäten, welche bestimmten besonderen Classen und Arten von Körpern angehören; diese können selbst von den Naturkundigen nur conjecturaliter bestimmt werden auf Grund wissenschaftlicher Erfahrungen und nach den durch die allgemeinen Naturgesetze an die Hand ge-

[1] Opp. II, p. 295 f.

gebenen Analogien. Selbst in Beziehung auf unsere Erkenntniss der generellen Proprietäten der Körper: Ausdehnung, Figur, Bewegung, sind Unvollkommenheiten zuzugeben, welche sich daraus erklären, dass die im Berührtsein durch Gott sich uns erschliessende Erkenntniss derselben unserem zeitlich unvollendeten Sein entspricht, wodurch jedoch keineswegs die Wesenseigenschaft derselben als einer klaren und distincten Erkenntniss beeinträchtigt wird. Es gibt eben Grade der Klarheit, die sich ins Unendliche steigern lassen. Gott hat zufolge seiner Unendlichkeit eine unendlich klare Erkenntniss der Ausdehnung; wir können diesen unendlichen Klarheitsgrad der Idee der Ausdehnung nicht fassen; gleichwohl reicht unsere begrenzte Klarheit der Idee der Ausdehnung aus, jede in concreto uns sich darstellende Ausgedehntheit der Körper als solcher als eine modificirte Repräsentation der Idee der Ausgedehntheit zu verstehen.

§. 9.

Locke hatte Malebranche's Lehre vom menschlichen Schauen der Dinge in Gott einer speciellen Kritik unterzogen,[1] gegen welche seinen Lehrer zu vertheidigen Gerdil sich gedrungen fühlte. Locke wendet sich zunächst gegen Malebranche's Behauptung einer specifischen Einigung der menschlichen Geister mit Gott, vermöge welcher Gott der Ort der Geister sei, wie der Raum der Ort der Körper; nun gebe es aber nach Malebranche keinen reinen Raum als Ort der Körper, somit falle auch die Parallele mit einem specifischen Orte der Geister hinweg, wie denn überhaupt nicht einzusehen sei, weshalb Gott den Geistern und Körpern nicht gleich nahe sein sollte. Ueber unser angebliches Schauen in Gott drücke er sich so unklar und widersprechend aus, dass man nirgends bestimmt erfahre, was wir in Gott schauen und wie wir es

[1] Die hierauf bezüglichen Schriften Locke's finden sich in den zu London 1706 herausgegebenen und von Leclerc ins Französische übersetzten Oeuvres posthumes Locke's: Examen de l'opinion du P. Malebranche, que nous voyons tout en Dieu. — Remarques sur quelque parties des ouvrages de M. Norris, dans lesquelles il soutient l'opinion du P. Malebranche que nous voyons tout en Dieu.

schauen. Nach Gerdil[1] wird die Einigung aller Creaturen mit Gott durch jene göttliche Action gewirkt, kraft welcher die Creaturen continuirlich im Sein erhalten werden. Diese göttliche Action ist die Vorbedingung einer anderen, kraft welcher Gott sich der menschlichen Seele als die Causa exemplaris aller Wesen vernehmbar machen kann. Dieser besonderen Art von Einigung mit Gott sind die Körper nicht fähig; die Geister aber müssen derselben fähig sein, so gewiss es in Gottes Vermögen gelegen sein muss, sich ihnen als dasjenige, was er im Verhältniss zu den Creaturen ist, vernehmbar zu machen. Ueber das Was und Wie dieser Vernehmbarmachung kann kein Zweifel bestehen, sobald man zwischen dem Mittel und Objecte der Vernehmbarmachung richtig unterscheidet. Gott ist nicht an sich, sondern nach seinem an die Creaturen participablen Sein Gegenstand der Vernehmbarmachung und diese das Mittel des Schauens des Körperdinges im Lichte der göttlichen Idee desselben, welche mit dem göttlichen Sein identisch ist. Malebranche habe sich hierüber, bemerkt Gerdil, gegen Arnauld's Einwendungen erklärt. Arnauld[2] hatte aus der Identität der göttlichen Idee mit dem göttlichen Sein gefolgert, Malebranche lehre, indem er den menschlichen Geist die göttliche Idee des Dinges schauen lasse, eine directe Anschauung des göttlichen Wesens von Seite des zeitlichen Erdenmenschen. Malebranche erwiderte hierauf, dass, sofern das göttliche Sein nur als participirtes Gegenstand der Anschauung sei, nichts Anderes als die Creaturen in Gott geschaut würden. Wenn wir die Körperdinge nicht unmittelbar, sondern durch das Mittel der Idee geistig appercipiren, die Idee aber der göttliche Gedanke des Dinges ist, so müssen wir das Ding geistig in Gott schauen; der Mensch kann die Sonne nur, sofern er die Idee der Sonne denkt, geistig appercipiren, appercipirt aber diese Idee in Kraft der durch göttliche Erleuchtung ihm vernehmbar gewordenen intelligiblen Ausdehnung, deren Gedanke in ihm zufolge der Einigung von Seele und Leib im Menschen als Correlat der sinnlichen Apperception einer bestimmten Ausdehnungsform aufleuchtet. So wird also der Sinnenschein eines Dinges die occasionelle Ursache der geistigen

[1] Opp. II, p. 212 ff.
[2] Vgl. Arnauld: De vraies et fausses idées, c. 17.

Apprehension seiner intelligiblen Form. Wenn nun Locke einwendet, dass die intelligible Form oder Idee des Dinges nicht das Ding selbst sei, so möge er daran erinnert werden, dass er selbst die Idee zum Mittel der Apprehension der Körperdinge mache und diese Art des Erkennens dessungeachtet nicht als eine Erkenntniss der Idee als solcher, sondern als die uns eigenthümliche Form des Erkennens der Dinge bezeichne.

Locke hält die Annahme einer Verbindung der Seele mit Gott als dem alle besonderen Dinge urbildenden allgemeinen Sein für unnütz; im Grunde wolle durch dieselbe nichts Anderes gesagt sein, als dass wir fähig seien, die Ideen aller Dinge zu appercipiren, womit nichts Anderes als unsere Denk- und Erkenntnissfähigkeit asserirt sei. Gerdil findet die dem Menschen von Natur aus eignende Fähigkeit zur Reception der Ideen der besonderen Dinge nicht für ausreichend ohne das Mittel einer generellen indistincten Apperception derselben, aus welcher sich die particuläre und distincte Erkenntniss derselben herauszugestalten habe. Jenes Mittel sei aber in der zufolge der Verbindung der Seele mit Gott stetig vorhandenen Präsenz der allgemeinen Seinsidee gegeben. Ein Geometer, der eine Figur von bestimmten Verhältnissen ausfindig machen wolle, vergegenwärtigt sich für einen Moment alle möglichen Figuren, unter welchen die gesuchte enthalten sein muss, und sieht letztere, wenn schon nur indistinct und generell, in der unendlichen Zahl der möglichen Figuren; auf Grund dieser indistincten Vergegenwärtigung aller möglichen Figuren ermittelt er die bestimmte, speciell von ihm gesuchte. Die Philosophen werfen, wenn sie die Ursache einer Wirkung ermitteln wollen, stets ihren Blick auf das Sein im Allgemeinen; Beweis dessen sind die in die abstracte Schulphysik eingeführten Termini: Actus, Potenz, Substanzialform, Vermögen, elementare und secundäre Qualitäten u. s. w. Gerdil hält somit das in Kraft göttlicher Erleuchtung der menschlichen Seele stets präsente Etre en général für das richtige Mittlere zwischen der Annahme angeborner Ideen und der von Locke angenommenen ursprünglichen Leerheit der Seele als Tabula rasa.

Locke begreift nicht, wie man Dinge, die ihrer Natur nach particulär sind, en général soll sehen können; sind die

Ideen, die der Mensch hat, etwas Reales in Gott, so müssen sie alle ein distinctes Sein in Gott haben und demnach auch der in Gott schauenden Seele sich distinct offeriren; es bliebe sonst nur die Wahl übrig, Gott ein indistinctes confuses Erkennen oder eine confuse Mittheilung seiner an sich distincten Ideen an uns zuzuschreiben. Gerdil erklärt dieses Raisonnement für eine entstellende Missdeutung der Ansicht Malebranche's; dieser nenne nicht die von uns in Gott geschauten allgemeinen Ideen confuse Ideen, sondern sage nur, dass wir in ihnen, die an sich klar und distinct sind, die particulären Dinge confuse schauen. Jede allgemeine Idee ist in ihrem Unterschiede von einer anderen allgemeinen Idee eine klare und distincte Idee; man kann sie aber beziehungsweise eine confuse Idee nennen im Verhältniss zu den von ihr umschlossenen particulären Ideen, die, nicht für Gott, jedoch für uns eben erst durch Beziehung der in Gott geschauten allgemeinen Idee auf einen von uns sinnlich apprehendirten Gegenstand zu distincten Ideen werden.

Locke stösst sich daran, dass die Ideen, die mit Gottes Wesen zusammenfallen, mit der Präsenz Gottes in unserem Geiste nicht auch schon sämmtlich uns präsent sein sollen, so dass es eines besonderen Willensactes Gottes bedürfe, um uns eine bestimmte Idee actuell präsent zu machen. Gerdil findet in dieser Willensaction Gottes nichts Anderes als eine Enthüllung seiner selbst als Causa exemplaris der Dinge mit Beziehung auf eine bestimmte besondere sinnliche Affection, welche die Seele von einem körperlichen Aussendinge erfährt. Locke meint, dass mit der Selbstenthüllung Gottes als Causa exemplaris eines Dinges für die Erkenntniss des actuellen Dinges nichts gewonnen sei, wofern man nicht weiter gehen wolle und Gott jedes Ding actuell sein lasse, was aber zu den anstössigsten Consequenzen führen würde, da dann die Dinge entweder Theile Gottes oder Modificationen Gottes oder in Gott auf jene Art wie die Dinge im Raume enthalten sein müssten. Gerdil verwirft die von Locke vorgenommene Unterscheidung eines Eminenter-Enthaltenseins der Dinge in Gott vom Gedanken des göttlichen Seins als der absoluten Actualität aller Dinge. Gerade darum, weil Gott seiner Substanz nach die actualste Wirklichkeit aller Dinge ist, kann er die vollkommenste Urbildung

aller ausser ihm möglichen Dinge sein. Sie sind in ihm in einer Weise wirklich, in welcher sie es ausser ihm nicht sein können; es hiesse eben nur die Unvollkommenheiten und Limitationen der Dinge ausser Gott in Gott selbst hineintragen, wenn man behaupten wollte, dass sie, sofern sie in Gott seiend gedacht werden, als Theile oder Modificationen seines absolut Einen und immutablen Seins gedacht werden müssten.

Der Gegensatz Gerdil's zu Locke reducirt sich hier darauf, dass, während Locke den Seinsgedanken ohne alle weitere Bestimmtheit als einen völlig leeren Gedanken ansieht, Gerdil denselben als den Inbegriff aller Realität fasst. Locke hält dafür, dass der Seinsbegriff in dem von Malebranche bezeichneten Sinne sich unserer geistigen Fassung völlig entzieht und demzufolge der Recurs auf denselben dasjenige, was uns mittelst desselben denkbar und begreiflich gemacht werden soll, auch nicht im Mindesten aufhelle oder geistig näherrücke. Gerdil hingegen meint, dass die absolute Hingegebenheit unseres Seins und Erkennens an die jenem Begriffe entsprechende absolute Realität eine mit unserem geschöpflichen Dasein und Denken absolut gegebene Thatsächlichkeit sei, in deren Verdeutlichung die Aufgabe des philosophischen Denkens bestehe und völlig aufgehe. Man wird es dem empiristischen Verstande Locke's nicht verargen, wenn er hierin eine unnatürliche Ueberspanntheit des Denkens sah; in der That liegt hier eine unklare Fusion der religiösen Empfindung mit dem philosophischen Denken vor, welche selbst auf theologischem Gebiete zu mancherlei Disconvenienzen führte und in einzelnen Punkten gerade dasjenige in Frage zu stellen schien, wofür Malebranche in der absoluten Hingegebenheit seines Denkens an die Idee des Göttlichen vor Allem einzustehen gewillt sein musste.

Die philosophische Erkenntniss ist im Gegensatze zu der auf Offenbarung und Ueberlieferung gestützten theologischen Erkenntnissweise wesentlich auf das Selbstdenken gestützt, und die durch Cartesius inaugurirte neue Epoche der Philosophie stützte die philosophische Gewissheit geradezu auf den Selbstgedanken. Sofern nun Malebranche das philosophische Erkennen wesentlich als ein Verstehen der Dinge aus ihrer gottgedachten Idee bezeichnete, hätte man von ihm als Fortbildner der Cartesischen Lehre erwarten können, dass er vermittelst der philo-

sophisch erfassten gottgedachten Idee des menschlichen Selbst die Cartesische Lehre in ihrem ersten Ausgangspunkte vertiefen, und damit die Umsetzung derselben in eine anthropocentrische Anschauung der Dinge anbahnen würde, was die Cartesische Lehre trotz ihres im menschlichen Ich gesuchten Stützpunktes nicht anstrebte und nicht einmal anstreben wollte. Dem Denken Malebranche's lag ein derartiges Unternehmen eben so ferne, ja noch ferner als jenem des Cartesius, der durch die Wahl des Ausgangspunktes seiner philosophischen Forschung einer Forderung der richtigen philosophischen Forschungsmethode genügen wollte. Malebranche lehnt die Forderung einer auf den ideell vertieften Selbstgedanken gestützten Philosophie als unerfüllbar ab; und sie schloss in der That eine für ihn unmögliche Aufgabe in sich. Das philosophische Denken seiner Zeit war noch nicht zum Verständniss des specifischen Wesens der Idee in deren Unterschiede vom Begriffe vorgedrungen; und überdies schloss der unvermittelte anthropologische Dualismus der Cartesischen Lehre die Erfassung des concreten Menschenwesens aus einer einheitlichen Idee durch sich selbst aus. Immerhin bleibt es aber bemerkenswerth, dass Malebranche an jene von ihm abgelehnte Aufgabe von Locke gemahnt wurde, der sie freilich auch seinerseits für unlösbar hielt, jedoch in ironischer Weise dem die Dinge in Gott schauenden französischen Philosophen verargte, nicht auch die Idee seines Selbst in diesem Schauen entdeckt zu haben. Gerdil weist hier wieder darauf zurück, dass die Enthüllungen Gottes an die mit ihm geheimnissvoll geeinigte Seele dem regelnden Masse des göttlichen Willens unterworfen seien; Malebranche habe in seinen christlichen Meditationen [1] in schönster und erbauendster Weise dargelegt, weshalb die göttliche Weisheit der in Gott schauenden Seele den Anblick ihres Urbildes für das Leben dieser Zeit zu entziehen beschlossen habe. Sie würde, die Idee ihrer selbst schauend, aufhören, den menschlichen Leib für einen integrirenden Theil des Menschen zu halten und die pflichtgemässe Sorge um ihn und um das Zeitlich-Irdische vernachlässigen; sie würde, von den drückenden Nöthen des Erdendaseins belastet, sich einfach nach dem Tode als der Befreiung von allem

[1] Vgl. Malebranche, Méditat. 9, n. 19.

Uebel sehnen, statt des Zeitdaseins Last und Mühe mit unverdrossenem Muthe und opferwilligem Geiste auf sich zu nehmen und damit die auf der Seele lastende Schuld der Sünde zu sühnen. Zudem reichen, wie Malebranche anderweitig[1] bemerkt, die aus der unmittelbaren Selbstwahrnehmung der Seele geschöpften Erkenntnisse aus, die Spiritualität, Unsterblichkeit, Willensfreiheit der Seele und die sonstigen Eigenschaften derselben, deren Kenntniss dem Menschen für dieses Zeitleben nöthig ist, zu erkennen.

Nach Malebranche's Dafürhalten eignet sich unser Nichtschauen der Idee der Seele zu einem Beweise dafür, dass die Ideen, durch welche uns die Dinge ausser uns repräsentirt werden, nicht Modificationen unserer Seele sein können. Denn die Seele müsste, diese äusseren Dinge aus den Modificationen ihrer selbst erkennend, eine viel deutlichere Erkenntniss ihres eigenen Wesens und der Modificationen desselben, als der Körper und ihrer Modificationen haben; sie weiss jedoch um die Modificationen ihrer selbst nur aus Erfahrung, während sie die Modificationen der Ausdehnung aus der Idee derselben versteht. Nach Locke beweist dieses Argument nur so viel, dass die Figuren nicht Modificationen der Seele, sondern des Raumes seien, womit aber zusammenbestehe, dass die Gestaltungen der Dinge nicht ohne eine Modification der Seele appercipirt werden können. Diese Modificationen betreffen jedoch, erwidert Gerdil, nur die sinnliche Apperception des Aussendinges, nicht aber die Idee desselben, weil diese eben keine Modification der Seele ist. Malebranche hat somit für die metaphysische Realität der Aussendinge einen Beweis erbracht, welchen Locke von seinem Standpunkte aus nicht zu erbringen vermag.

Für Locke hatte es insgemein kein Interesse, einen solchen Beweis zu erbringen, da ihm von seinem sinnlich empiristischen Standpunkte aus nichts gewisser war als die Realität der Körperwelt; da er aber keiner andern Erkenntniss, als der aus der Erfahrung abgeleiteten, philosophische Giltigkeit zugestehen wollte, so musste er natürlich auch die in Male-

[1] Recherche de la Vérité III, Part 2, chap. 7, n. 4.

ranche's Sinne auf ideale Apprehensionen gestützte metahysische Erkenntniss der Körperwelt als chimärische Illusion erwerfen. Malebranche hatte geäussert, dass unsere allgemeine der philosophische Erkenntniss der Körper und ihrer Proprieäten eine sehr vollkommene sei; wir könnten keine distinctere ınd fruchtbarere Erkenntniss der körperlichen Gestaltungen ınd Bewegungen wünschen als jene, welche sich uns aus der n Gott geschauten Idee der Ausdehnung ergebe. Locke stellt nicht in Abrede, dass sich aus der Idee der Ausdehnung andere Ideen entwickeln lassen; er sieht aber nicht ein, dass ihr diese Art von Fruchtbarkeit deshalb zukomme, weil sie in Gott geschaut wurde, indem in Gott die Ideen sich nicht eine aus der andern entwickeln, sondern jede derselben ursprünglich für sich vorhanden ist. Gerdil gibt zu,[1] dass die menschliche Attention nur eine occasionelle Ursache der Entwicklung verschiedener Wahrheiten aus einer zuerst klar geschauten Wahrheit ist; daraus folge jedoch nicht, dass die zuerst klar gedachte und aufmerksam betrachtete Wahrheit sich nicht wirklich uns fruchtbar erwiese, indem eben in Folge der aufmerksamen Betrachtung z. B. des in seiner Idee erfassten Kreises die verschiedenen Proprietäten und Beziehungen der Kreislinie sich erschliessen. Locke stösst sich daran, dass unsere Attention die occasionelle Ursache von Ideen sein können solle; wie sehr auch irgend ein Philosoph oder Geometer sich darnach sehnen sollte, den einem rechten Winkel zunächst kommenden spitzigen oder stumpfen Winkel kennen zu lernen, werde ihm Gott doch niemals die klare Anschauung des fraglichen Winkels gewähren. Gerdil hält dafür, dass die ausreichende Antwort hierauf bereits von Malebranche selber gegeben worden sei.[2]

Locke findet Malebranche's Theorie vom Schauen der Dinge in Gott überflüssig, weil sich die Dinge durch die in

---

[1] Opp. II, p. 294 ff.

[2] C'est avec raison que le P. Malebranche, expliquant dans ses Méditations chrétiennes (siehe Méditat. 3, n. 13) les vérités que l'esprit peut découvrir par son désir et son attention, fait dire au verbe qui instruit l'âme, ces paroles: ‚Si tu désires de découvrir le rapport de la diagonale d'un quarré à sa racine, ton désir, bien que violent et persévérant, sera vain et inutile; car tu demandes par ce désir déréglé plus que tu ne peux recevoir.' Opp. II, p. 300.

uns causirten sinnlichen Bilder vernehmlich machen; diese Bilder sind nicht blos Gelegenheitsursachen des Entstehens der Ideen in uns, sondern rufen dieselben unmittelbar hervor. Gerdil[1] erwidert, dass nicht das auf der Netzhaut sich abzeichnende Bild des sinnlichen Objectes, sondern nur die Erschütterung des Sehnervs durch den Lichtstrahl die nächste Veranlassung der Sinnesapperception sei; die Erschütterung könnte aber selbst, wenn sie wirklich die Seele als solche zu afficiren vermögend wäre, ihr nicht das auf der Netzhaut abgezeichnete Bild vernehmbar machen, weil sie eben nur blosse Bewegung sei.[2] Jenes Bild kann, abgesehen davon, dass es den Gegenstand nicht in seiner wirklichen Gestalt, sondern umgekehrt und nicht selten in verzogenen Linien gibt, nicht die Idee des Objectes repräsentiren oder causiren, weil es über Entfernung, Grösse, Lage des Objectes, also über dasjenige, was Inhalt der Idee ist, keinen Aufschluss gibt. Es ist also auch unnütz und vergeblich, dass Locke, um die richtige Perception des Bildes durch die Seele zu erhärten, sich auf die den Gesetzen der Refraction und Dioptrik exact entsprechende Construction des Auges beruft. Zudem ist es, die angebliche Vermittlung der

---

[1] Opp. II, p. 164 ff.

[2] Tout ce donc que M. Locke dit du mouvement des petites parties qui, sortant continuellement des corps, viennent en suite a frapper nos sens de l'attouchement immédiat, qui se fait dans le goût et dans le tact du mouvement ondoyant de l'air, par lequel selon lui on explique assez bien le son des écoulements des corps odorants qui rendent pareillement raison des odeurs, tout cela est entièrement hors du sujet, parce que n'y ayant dans toutes ces choses, comme il l'avoue lui-même, que les qualités premières ou originelles de la matière, à savoir le mouvement, la figure et la solidité des petites particules qui n'ont rien de semblable aux qualités secondes, ou sensations qu'elles semblent nous causer par l'impression qu'elles font sur nos organes, il n'y a entre ces mouvements, ces écoulements, ces impressions etc., et les sensations qui nous viennent à leur occasion, il n'y a, dis-je, aucun rapport de cause et d'effet, puisque toute cause vraiment efficiente doit contenir la réalité de l'effet qu'elle produit: ce qui ajoute des espèces visibles, de la petitesse des rayons de la lumière, du petit nombre nécessaire à rendre un objet visible, de l'espace distingué qu'ils occupent dans la rétine, pour faire voir qu'ils n'ont aucunement besoin de se pénétrer pour tracer l'image des objets, tout cela n'est pas plus à propos. Opp. II, p. 165 f.

Apperception der Grösse durch das Auge betreffend, nicht einmal wahr, dass, wie Locke behauptet, die Grösse der Objecte, welche sich der Seele durch das Auge präsentiren sollen, der Entfernung der den Bildern entsprechenden Objecte vom Auge proportionirt sei; der Mensch erscheint, in einer Entfernung von vier Schuhen aus gesehen, nicht doppelt so gross als in der Entfernung von acht Schuhen, trotzdem dass das Bild auf der Netzhaut im ersten Falle um das Doppelte grösser ist, als im zweiten Falle. Sollte die Seele das Bild auf der Netzhaut wahrnehmen, warum nicht diese selbst, da ja doch das Bild mittelst der Netzhaut auf die Seele wirken müsste? Locke sagt, die Seele appercipire das Bild auf der Netzhaut wie den Schmerz im verwundeten Finger. Ist denn die vom verwundeten Finger ausgehende und bis ins Gehirn fortgepflanzte Nervenaffection wirklich die Causa efficiens des von der Seele appercipirten Schmerzes? Wäre es so, so würde die Empfindung eines Fingerschmerzes nicht bei Solchen vorkommen, welche dieses Körpergliedes durch Amputation verlustig giengen. Locke hat somit sein Tertium comparationis nicht glücklich gewählt. Und doch liesse sich noch eher sagen, dass die zum Gehirne fortgepflanzte Affection der Fingernerven auf die Seele wirke, als dass das Bild der Netzhaut sich der Seele vernehmbar mache, da man die Farbempfindung und die Idee der Figur nicht eben so zur Netzhaut in Beziehung setzen kann, wie man allenfalls mit einigem Scheine von Wahrheit den Fingerschmerz auf den verwundeten Finger selbst zurückbeziehen könnte; Farbe und Figur müssen vielmehr auf den Gegenstand bezogen werden. Nun ist aber die Farbempfindung als solche etwas rein Subjectives, gibt also keine Idee vom Gegenstande; die Figur aber ist als eine dem Körper als solchem anhaftende Proprietät nicht unmittelbar durch sich selbst der Seele vernehmlich, da der Körper nicht in die Seele eindringen kann; also muss sich unsere intellective Apperception der Figur in Gott vermitteln, so wie nicht minder unser Verständniss der objectiven Beschaffenheit dessen, was in uns die Farbempfindung veranlasst.

§. 10.

Wir haben in dieser von Gerdil vertheidigten Erklärungsweise des objectiven Inhaltes unserer sinnlichen Vorstellungen eine letzte Consequenz der Preisgebung des Gedankens von der Seele als lebendigem Formprincipe der sinnlichen Leiblichkeit zu erkennen; Malebranche will die durch den Cartesischen Dualismus geschaffene Kluft zwischen Subject und Object der menschlichen Weltbetrachtung dadurch überbrücken, dass er alle objectiv giltige Wahrnehmung des Menschen unmittelbar in Gott sich vermitteln lässt. Dieser Anschauungsweise wurde nicht blos von den älteren Cartesianern: Arnauld und Regis[1] widersprochen, sie wurde auch von Solchen nicht getheilt, welche wie Fardella von Malebranche sich entschieden beeinflusst zeigten. Gerdil klagt,[2] dass Malebranche nicht blos in den Kreisen der Freidenker, sondern auch sehr ernstgesinnter Männer und hervorragender Theologen als Visionär und Träumer gelte, während man an dem ihm geistverwandten Thòmassin keinen Anstoss nehme, trotzdem dass dieser, auf Plato und Augustinus gestützt, unsere Erkenntniss der Eigenschaften der Zahlen und Figuren, der Regeln des Naturrechtes, der Gesetze der Gerechtigkeit und Billigkeit direct und unmittelbar in Gott geschaut werden lasse. Bei Augustinus[3] erscheine die Lehre vom Schauen im Lichte der ewigen Vernunft, in welcher die immutable Wahrheit der Dinge existire, als eine Berichtigung der Platonischen Lehre vom geistigen Erkennen als einer Wiedererinnerung an das von der Seele in vorzeitlicher Existenz Geschaute. Wie Fardella die Coincidenz der Cartesischen Psychologie mit jener Augustins aufzuzeigen gesucht hatte, so bemüht sich Gerdil, nachzuweisen, dass Malebranche's Erkenntnisslehre mit jener Augustins identisch sei. Die intelligiblen und immutablen Realitäten, mit welchen unsere Seele nach Augustins Worten nulla interposita creatura verbunden ist, sind nichts Anderes als die göttlichen Urbilder der Dinge; das Licht

---

[1] Ueber Regis' Einwendungen gegen die Malebranche'sche Doctrin vgl. Gerdil, Opp. II, p. 244 ff.

[2] Opp. II, p. 114 ff.

[3] Vgl. Aug. Retract. I, c. 8.

der ewigen Vernunft, in welchem unsere Vernunft schaut, ist nichts Anderes als die göttliche Weisheit, sofern sie uns nach ihrem Ermessen die Ideen der Dinge enthüllt. An diesem letzteren Punkte, das göttliche Ermessen betreffend, scheitert Gerdil's Unternehmen des Nachweises einer völligen Coincidenz der Augustinischen Lehre mit jener Malebranche's, und wird zugleich auch die Malebranche's Erkenntnisstheorie charakterisirende Verwischung des Unterschiedes zwischen natürlicher und übernatürlicher Erleuchtung offenbar; denn eine vom Ermessen des göttlichen Willens abhängige Erleuchtung kann nicht eine zur Ordnung der Natur gehörige Action Gottes sein, weil eine derartige Action bei sonst normalen Umständen nach Gottes Ordnung jederzeit statthaben muss. Jenes göttliche Arbitrium, welches Malebranche an ungehöriger Stelle zur Geltung bringt, ist das Correlat des menschlichen Arbitrium, welchem, wie wir bereits bei Fardella sahen, ein ungerechtfertigter Einfluss auf das Zustandekommen der menschlichen Intellection eingeräumt wird. Gewiss ist das geistige Erkennen eine That des inneren Seelenmenschen, aber eben eine intellectuelle, nicht eine sittliche That; nur zufolge der völlig passivistischen Auffassung des intellectuellen Erkennens konnte jene, die Cartesisch-Malebranche'sche Philosophie charakterisirende Ineinanderschiebung der beiden an sich geschiedenen Sphären des intellectuellen und sittlichen Thuns platzgreifen.

Beachtenswerth ist das mit dem Recurse auf Augustinus verbundene und auch von Gerdil bemerklich gemachte Hervorbrechen der Anerkennung eines idealen Vernunftsinnes als besonderer Seelenpotenz in der Malebranche'schen Philosophie, obschon die Aufgabe desselben sich lediglich auf die geistige Klarmachung der sinnlich empirischen Apprehension im Elemente eines göttlichen Wahrheitslichtes beschränkt.[1] Dass die

[1] Ces passages — bemerkt Gerdil mit Beziehung auf eine Reihe vorausgehend angeführter Augustinischer Aussprüche — ont donné lieu au P. Thomassin de distinguer dans l'homme ces trois facultés: l'entendement, la raison et le sens; comme aussi ces trois opérations qui leur répondent, l'intelligence, la science et le sentiment. C'est par le sens, qu'elle reçoit les impressions des choses matérielles et sensibles; et la raison qui tient la milieu entre l'intelligence et le sentiment, écoute, pour ainsi dire, l'intelligence pour juger du sentiment; elle apprend de

seelische Vernunftthätigkeit im Unterschiede von der sinnlich empirischen Receptionsthätigkeit der Seele eine active Nachbildung der göttlichen Ideenproduction sein und ein von der empirischen Wirklichkeit als solcher unterschiedenes Object der geistigen Apprehension und Gestaltung so gewiss haben müsse, als Idee und Wirklichkeit des empirisch-zeitlichen Menschendaseins sich nicht decken, lag ausserhalb des Denkbereiches der Cartesisch-Malebranche'schen Doctrin. Arnauld macht der Malebranche'schen Lehre vom Schauen der göttlichen Ideen zum Vorwurfe, dass in ihr die scholastische Lehre von den Etres représentatifs in modificirter Gestaltung wiedererneuert werde. Das Richtige ist, dass sowohl die Species intelligibiles der speculativen Scholastiker, als auch die in Gott erschauten Ideen Malebranche's Anticipationen der neuzeitlichen Vernunftidee waren, nur dass sie das specifische Object dieser mit dem mittelst der sinnlich empirischen Erfahrung der Seele sich einbildenden Objecte vereinerleiten und so wenigstens principiell in den Bereich der begrifflichen Apprehension der erfahrungsmässig gegebenen Wirklichkeit gebannt blieben. Der Artbegriff eines individuellen Sinnendinges coincidirt nicht mit der Idee dieses Dinges; der Denkinhalt des Begriffes befasst sich mit den constitutiven Momenten des rationalen Gedankens vom Dinge, der Denkinhalt der Idee aber bezieht sich auf den Wesens- oder Wirkungsgrund des Erscheinenden oder auf die innere denkhafte Verknüpfung der differenten Mannigfaltigkeit des Erscheinenden, ist also insgemein auf Erfassung der inneren Gründe desselben gerichtet.

Gerdil erklärt den oben erwähnten Vorwurf Arnauld's gegen Malebranche als eine Missdeutung der Erkenntnisslehre desselben,[1] deren Wesentliches ja vielmehr darin bestehe, die von der göttlichen Essenz unterschiedenen Etres représentatifs beseitigt zu haben. Schon Thomas Aq. habe in Beziehung auf die selige Anschauung Gottes eine vermittelnde Species als undenkbar erklärt und gemeinhin Gott als die Similitudo perfecta omnium bezeichnet, sei somit auf halbem Wege zu dem durch

---

l'intelligence les lois invariables, et par ces lois elle juge des choses temporelles qu'elle aperçoit par les sens. Opp. II, p. 124.

[1] Opp. II, p. 130 ff.

Malebranche vertretenen Augustinischen Platonismus begriffen gewesen; dass er in Bezug auf die menschliche Erkenntniss der Weltdinge auf Aristoteles sich gestützt habe, erkläre sich aus den geistigen Verhältnissen seiner Zeit, unter welchen eine erfolgreiche Vertretung des christlichen Religionsgedankens nur im Anschlusse an den allerseits als massgebende philosophische Autorität respectirten Aristoteles möglich gewesen. Das Richtige ist wohl dies, dass Thomas nicht aus blossen Accommodationsgründen die Autorität des Aristoteles anerkannt, sondern vielmehr eine Concordirung der drei vornehmsten Auctoritäten: Aristoteles, Plato, Augustinus, als die Grundbedingung einer harmonischen Vermittlung aller in das christliche Denkleben aufgenommenen Erkenntnisselemente, deren jedes in seiner Art Geltung und Berechtigung anzusprechen hatte, erkannt habe. Angenommen nun, dass, wie es in der That der Fall ist, eine vollkommene Verschmelzung und Ineinsbildung des Platonismus und Aristotelismus unmöglich ist, weil sie zwei einander relativ ausschliessende Denkrichtungen repräsentiren, so wird die innere Vermittlung des Berechtigten, das jeder dieser beiden philosophischen Anschauungsweisen eigen ist, ausser und über beiden gesucht werden müssen, und dies um so mehr, als die periodischen Oscillationen zwischen Platonismus und Aristotelismus deutlich genug anzeigten, dass die zwischen beiden Denkrichtungen schwebenden Meinungsgegensätze über das Verhältniss des Allgemeinen zum Besonderen, der Art zum Individuum nur in neuen tiefergreifenden Denkfassungen überwunden werden können, wie denn überhaupt schon die continuirlichen Fortschritte der neueren Naturkunde die Unzureichendheit der aus der antiken Philosophie ererbten geistigen Denkfassungen des sinnlich-empirischen Erkenntnissstoffes zusehends mehr und mehr nahelegten. Gerdil ahnte nicht, dass in der von ihm bekämpften Entdeckung der Gravitationskraft die Anfänge einer Concretisirung der philosophischen Natur- und Weltanschauung gegeben waren, in welcher die Gegensätze zwischen genereller Allgemeinheit und particulärer Besonderheit zu untergeordneten Momenten des rein begrifflichen Denkens herabgesetzt erscheinen; die in den concreten Naturbildungen durchgreifende Macht des göttlichen Weltgedankens weist auf eine göttliche Urbildung ganz anderer Art hin, als jene ist,

welche Gerdil mit Malebranche in den unzähligen Modificationen der intelligiblen Ausdehnung erkannt zu haben glaubte. Wir wollen gerne bekennen, dass durch eine verlebendigte Fassung des göttlichen Weltgedankens der Schleier, der für unser zeitliches Erkennen auf den urewigen Dingen ruht, nicht hinweggezogen werde; jedenfalls aber ist es für uns ein Bedürfniss, unser Verhältniss zu denselben in die dem entwickelteren heutigen Weltdenken entsprechenden Denkformen zu fassen.

Erasmiana. III.

(Aus der Rehdigerana zu Breslau.)

1519—1530.

Von

Dr. Adalbert Horawitz,

correspondirendem Mitgliede der kais. Akademie der Wissenschaften.

W. Suringar schreibt anlässlich meiner Ausgabe der Briefe des Martinus Lipsius: Met uitgave van die brieven hebt hy U zeer verdienstelyk gemaakt: zy is eene schoone bydrage voor de letterkundige geschiedenis van den eeuw van Erasmus. Mocht het U gelukken nog meer zoodanige stukker te vinden en wereldkundig te maken.[1] Dieser Wunsch war, als er ausgesprochen wurde, schon in Erfüllung gegangen, denn durch Nachforschungen mannigfacher Art, deren Gang zu beschreiben zu weitläufig wäre,[2] gelang es mir, in dem Codex Rehdigeranus,[3] 254 der Stadtbibliothek zu Breslau (einem Papiercodex in Folio)[4] eine sehr reichhaltige Correspondenz mit Erasmus von Rotterdam zu finden, die Interessantes und Belehrendes bietet. Ihr Inhalt wird hier vorläufig in gedrängter Kürze nur bis

[1] Leiden, 7. November 1882.

[2] Ich kann nicht umhin, der gütigen Unterstützung dankbar zu gedenken, die mir durch Herrn Professor Dr. M. Hertz und Herrn Stadtbibliothekar Dr. Markgraf in Breslau zu Theil ward; vor Allem aber muss ich mich der singulären Liberalität der geehrten Stadtvertretung Breslau's verpflichtet bekennen, die mit nicht genug zu rühmender Liebenswürdigkeit mir die Benützung des Codex durch lange Zeit verstattete.

[3] Vgl. A. W. J. Wachler, Thomas Rehdiger und seine Büchersammlung in Breslau. Breslau 1828, über die Gründung der so wichtigen Rehdigerana und das Geschlecht der Rehdiger.

[4] Codex 254 ist ein Papiercodex, in dem fast durchwegs Autographen zusammengebunden wurden. Viele sind sehr unleserlich geschrieben und durch den Einband an den äussersten Buchstaben beschädigt.

zum Jahre 1530 angegeben, jedoch im Hinblicke auf die Persönlichkeit der Schreiber. Der genaue Abdruck wird, wenn einige Schwierigkeiten beseitigt sein werden, in einer Ergänzungsedition zu Clericus Erasmus-Briefen erfolgen. Die Briefe führen aus dem Jahre 1519 bis zum Tode des Erasmus, leiten vielfach nach dem slavischen und magyarischen Osten und eröffnen wichtige Aufschlüsse über Beziehungen seines Lebens und Wirkens. Besonders aber sind sie von Interesse für die Kenntniss der Kämpfe, die das Innere des grossen Mannes bewegten, als er durch seine Beziehungen zu den Häuptern und Streitern der katholischen Hierarchie genöthigt wurde, zur Reformation Stellung zu nehmen, und öffentlich Farbe bekennen sollte. Insofern bilden diese Briefe eine willkommene Ergänzung zu den in Erasmiana I. und II. mitgetheilten Briefen Herzogs Georg von Sachsen u. A. und zeugen aufs Neue für die irenistischen Strebungen des Erasmus, und wie sehr dieser um die Reform innerhalb der Kirche bemüht war.

1519 Freilich der erste Brief ist allerdings nicht aus der Rehdigerana, sondern entstammt der berühmten Simler'schen Collection in Zürich, die ich vor Jahren benützen konnte. Doch war ich nicht so lange in der schönen Limmatstadt, um mir von Allem Abschriften machen zu können, und besitze ich denn auch diesen Brief nur in einem ziemlich defecten Copiale, das mir später geschickt wurde. Der Brief ist von Martinus Lipsius an Erasmus gerichtet, er hat keine Datirung, am Rande findet sich nur die offenbar unrichtige Notiz 1518 vor; eher möchte ich ihn ins Jahr 1519 versetzen.[1] Für die Lipsius-Biographie konnte ich ihn leider nicht mehr benützen, er bietet aber doch manches nicht Unbedeutende. Dazu gehört vor Allem der Umstand, dass Lipsius stets die Anfangsworte aller wichtigen Sätze aus einem bisher nicht bekannten, wie es scheint, sehr ausführlichen Briefe des Erasmus citirt. — Nach der üblichen Eingangsbemerkung, dass nicht Trägheit und nicht Verminderung der Liebe die Schuld an seinem langen Stillschweigen trügen, behauptet Lipsius, nur ganz bestimmte Absicht sei die eigentliche Ursache

[1] Dafür spricht die Erwähnung des Eindruckes der Werke, die 1518 erschienen, des Todes Kaiser Maximilians (1519) und des bevorstehenden Kommens Alexanders, der 1520 in Deutschland erschien.

dieses Schweigens, nämlich sein wohlerwogener Entschluss, sich ausführlicher und genauer über verschiedene Dinge, die den Erasmus angingen, auszusprechen, was aber ohne einige Reisen nicht möglich sei. Erasmus habe ihm, dem Armen (misello), Freiheit, eine Bibliothek, Vermögen und Verkehr mit Gelehrten gewünscht; darauf geht Lipsius nicht ein, wohl aber erzählt er eine lange Geschichte von einem Gespräche mit einem gewissen Vinantius,[1] dessen Stellung zu Erasmus offenbar keine sehr ehrliche war. Umständlich berichtet Lipsius, wie er der Censuren der Pariser Facultät Erwähnung gethan und den Wunsch ausgesprochen habe, dass endlich die heilige Eintracht eintrete. Vinantius habe nun gemeint, das werde nie geschehen, so lange Erasmus nicht nachgebe. Wie aber sollte Erasmus nachgeben? Lipsius berichtet weiter ganz naiv über seine Indiscretion, wie er einen Brief in des Vinantius Zelle gelesen — Jener war also offenbar Klosterbruder, ohne Zweifel Augustiner — in dem dieser bemerke, Lipsius und die Seinen legten des Erasmus Schriften, von Liebe zu ihm geblendet, nicht richtig aus, das verstünden er und Seinesgleichen viel besser; man müsse des Erasmus Bücher mit Urtheil lesen, und zwar mit einem strengen Urtheile. Sein — des Lipsius — Urtheil sei allerdings nicht nach der Art des Vinantius, sondern ,inconditum, insulsum, puerile, conuerrens minutias plurimas nauseam tibi provocantes.' Erasmus habe gemeint, Wilhelm (von Harlem) sei aufrichtiger; während er (Erasmus) von Allen beurtheilt werde, prüfe er die Charaktere Vieler; darauf könne er nur entgegnen, wenn Erasmus argwöhne, jener Brief rühre von Wilhelm her, so irre er. Wilhelm habe ihn bei einem Ordensbruder gefunden (!) und ihm zum Lesen mitgetheilt, nicht aber, um ihn dem Erasmus zu senden; aber freilich höre er bisweilen von Wilhelm mehr, als dieser wolle. Erasmus habe sich geäussert, man werfe ihm oft die Retractationes des Augustinus vor — die Antwort ist nicht ganz verständlich, nur so viel steht fest, er müsse es täglich erfahren, wer eine Mittelstellung zwischen Freunden und Kundigen einnimmt, für den sei es schwer, denn unter des Erasmus Intimsten seien solche, welche wünschten,

[1] Erasmus lässt den Vinantius, den er, wie es scheint, für seinen Anhänger hielt, 1517 grüssen (Erasmi Opera VII, p. 16, 26).

er hätte dies oder jenes nicht geschrieben oder doch anders geschrieben. Auf eine kurze fragmentarische Aeusserung des Erasmus bemerkt Lipsius, ein grosser Theil der Widersacher halte sich an das Urtheil der Pariser und des Campensis, aber sie seien selbst unter einander nicht einig. Erasmus erwähnte eines gewissen Franciscaners Medardus, Lipsius bemerkt, dass er gegen Erasmus geschrieben, und zwar in drei Büchern, die gegen des Erasmus Moria, den Esus carnium und die Colloquien gerichtet wären. An eine scharfe Aeusserung des Erasmus über Johannes Eck (effudit tantum veneni) anknüpfend, wundert sich Lipsius, dass Erasmus so gut über Eck gedacht, der ihm stets verdächtig geschienen; freilich, wie er des Erasmus freundliche Gesinnung gegen Jenen wahrgenommen, habe er seinen Verdacht als mit der christlichen Liebe unvereinbar unterdrückt, nun lese er mit Schmerz, wie Erasmus schreiben müsse: Scripsit librum de haereticis etc. Viele tadelten den Erasmus, dass er viel zu leicht Freundschaften eingehe, indem er gewissermassen wenig zwischen einem echten und einem geschminkten Freunde unterscheide. Er könne ihm dies freilich nicht so sehr anrechnen, da er sonst nicht unter seinen Freunden aufgezählt würde. Auch die Aeusserung des Erasmus: ‚si pontifex nihil praecipiet nisi Christo dignum erimus felices sub hoc Caesare etc.‘, kann Lipsius nicht befriedigen; er fürchtet, dass dies nie geschehen werde, möchte der Papst lieber von dem Geiste Christi als von dem des Fleisches und der Welt geleitet werden! Auf das Wort des Erasmus: quid agant monachi scio, ut damnentur opera mea‘ etc. bemerkt Lipsius: sie selbst werden es freilich in Abrede stellen und mit Vinantius sagen, sie hätten keinen Hass gegen Erasmus, sondern beabsichtigten nur, ihn zum Widerrufe der ‚schlechten‘ Schriften zu veranlassen. Schlecht nennen sie jedoch alles das, was ihren Gewohnheiten, Einrichtungen und Ceremonien widerspräche, wenn es auch mit dem Evangelium übereinstimme. Was Erasmus über die Verstimmung des (Paschasius) Berselius[1] gegen Lipsius berichtet habe, sei doch wohl ein Irrthum. Als Lipsius nämlich von Löwen nach Lüttich gereist sei, wo sich Berselius befand, habe dieser geleugnet, gegen ihn erzürnt zu sein, aber gestanden, dass er bedauern müsse, dass

[1] Cf. Erasmi Opera III, p. 229 C, D, E, F; 230 B; 231 B; 290 E; 359 B.

einem Andern aus seiner Arbeit ‚quem in his opusculis et describendis et castigandis non mediocrem pertulerat‘ (!) Ruhm, Dank und Erwerb zu Theil werde. Er habe ihn gebeten, dem Erasmus anzuzeigen, dass sich bei ihm Manches finde, was für ihn von Werth wäre, und deswegen verlangte er, dass Erasmus seinen Famulus dahin senden möge. Er habe ihm eine Handschrift des Victorinus (eines Rhetors aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts) zur Rhetorik des Cicero und einen Alchimus (latinus Alcimus Alethius, Rhetor aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts) gezeigt. — Lipsius kann nicht unterlassen, von der guten Gesinnung Cardinal Campeggio's gegen Erasmus zu sprechen; eine solche Gesinnung möchte er dem Fürstbischof von Lüttich wünschen, der es gewagt habe, dem Paschasius Berselius ins Gesicht zu sagen: Erasmus sei die Fackel und Brutanstalt (seminarium) des ganzen Lutherthums; dass er ironisch gesprochen habe, bezweifle er. Erasmus äussert, die Quinquagenas des heiligen Augustinus habe er selbst nicht durchgelesen, sondern einem Halbgelehrten übertragen; das Alles habe sich Lipsius selbst gesagt und geduldig seine Entschuldigung hingenommen, aber die Erasmomastigen verspotten solche Entschuldigungen. — Immer deutlicher tritt in dem Briefe die Stellung des Erasmus als wissenschaftlichen Arbeitgebers hervor. Er sendet z. B. die Noten des Lipsius zum Augustinus an den Verfasser, der seine Castigationen wieder an Erasmus schicken werde. Wenn er am Leben bleiben sollte, wolle er zeigen ‚quantum agente Erasmo accesserit Augustino in hac postrema editione‘. Er verspricht, allen Fleiss daranzusetzen, wenn er nur einen Drucker gewinnen könne. Sehr offenherzig und freimüthig ist Lipsius Brief gehalten; ohne Weiteres spricht er es aus, dass ihm die Vorrede zum Ambrosius nicht ganz gefallen könne, denn Erasmus spreche, als ob das eine Buch von David, das andere von Job handle, da doch in Wahrheit beide von David handeln. Er müsse auch leugnen, dass die Bücher von Ambrosius herrühren u. s. w. Erasmus möge diese Vorrede ein wenig ändern und die früher bemerkten Versehen castigiren. — Köstlich ist die Auseinandersetzung über den armseligen Wilhelm von Harlem, mit dem Lipsius gesprochen und von dem er berichtet, dass er sich auf jede Weise von der Schuld gegen Erasmus zu reinigen suche. Demüthig

habe er gebeten, ihm zu verzeihen, wenn er etwas in seiner Schwäche gefehlt, und versprochen, in Zukunft nicht mehr Derartiges zu begehen. Zu seiner Vertheidigung habe er angeführt, es seien wohl einige seiner Schüler, verlotterte Säufer und Schulschwänzer, nach Rom gezogen und hätten sich zu Erasmus begeben, dem sie mehr und zwar Schlechteres von ihm gesagt hätten, als er je geäussert. Der Mensch fürchte ungemein, dass er mit jenem ‚Christiano Hieronymita', den viele den Ecclesiasticus nennen, Allen zum Gespötte preisgegeben werde. Wenn Erasmus dies thun würde, sagt Jener, wäre die Verhöhnung der Scholastiker eine allgemeine; dies aber fürchte Wilhelm um so mehr, als er wisse, dass er wenig beliebt, ja Vielen verhasst sei. — Ueber den Stand der Beziehungen des Theodoricus Hezius[1] zu Erasmus unterrichtete sich Lipsius ebenfalls durch Besuch des Ersteren und erzählt dann als Resultat dieser Ausforschung, es scheine ihm, als ob Hezius in manchen Punkten von Erasmus abweiche, aber aus Furcht, diesen dadurch zu beleidigen, dies nicht gestehen wolle. Der Bemerkung des Erasmus: ‚Eustathii librum Theologo cuidam legendum tradidi' etc. fügt Lipsius als Antwort hinzu: bei den Löwener Theologen heisse es, in der Vorrede sei mehr Gelehrsamkeit als in dem Büchlein selbst. Lipsius fügt hinzu: ‚Tabula de Sacerdote flagellato multis excussit risum. — Sehr angenehm und erfreulich klingt die freimüthige Zurückweisung des gräulichen Machtspruches, den Erasmus in den Worten über Deutschland that: ‚Sum in Germania, cuius iam pridem sum satur.' — ‚Ich bitte Dich,' ruft da Lipsius aus, ‚höre auf, dergleichen zu schreiben; ein Beweis dafür, wie Dir Deutschland eklig ist, ist das Haus, das Du gekauft, das Du mit Mühe und Kosten restaurirt hast, was mir Dr. Martin David erzählte'. — Wichtiger als die Bemerkungen über das Ankommen von Briefen sind die offenherzigen Ergüsse des Lipsius auf die Expectoration seines grossen Correspondenten, der geschrieben: ‚Videmus rem sectarum in dies invalescere, quid principes agitent nescio'. Und auch er sehe nicht, was die Fürsten vorhaben, der Kaiser wolle nur Geld gewinnen, dagegen höre er, dass Ferdinand den

[1] Cf. **Neve**, Le collège des trois-langues, p. 386. Hezius war Secretär des Papstes Hadrian VI.

Lutheranern schon sehr gut gesinnt sei, der Papst aber würde, wie die Minoriten sagen, eher das Papstthum aufgeben, als eine Synode berufen. Andere behaupten, Aleander sei mit höchster Vollmacht gegen die Lutheraner hieher gekommen. Lipsius erzählt weiter, wie er mit Rutgerus gespeist habe, der seinethalben den Clenardus und einige Theologen eingeladen habe. Von Clenardus, der nach Spanien reisen wolle, habe er sich verabschiedet. Im Gespräche sei man auch auf die ‚Pariser Censuren' gekommen; Einer habe da gemeint, Manches dürfe man gering anschlagen, Anderes dagegen sei wieder von grosser Bedeutung. Gute Götter! wie aber werden von Einigen die ‚Colloquien' geschmäht: ‚Het is vel rabbaulverie'! ‚Sie vergifteten nicht nur die Jugend, sondern auch die Erwachsenen, selbst die Greise und die Hinfälligen.' Mit solchen Lobsprüchen zieren die ‚Zoili' die ‚Colloquien', sie schöpften dies — meint Lipsius — aus der Pariser Censur. Aber freilich, Erasmus habe beherztere und bedeutendere Freunde als ihn, den Lipsius, denn diese wagen es, diese Censur sammt ihren Urhebern auszuzischen, er aber sei furchtsamer, als es schicklich ist, bleibe ruhig und schreite mit gesenktem Haupte einher wegen des Vinantius und dessen Gesinnungsgenossen, welche jetzt schon triumphiren. Er sei im Begriffe gewesen, ihm Bemerkungen zu senden, da aber die Pariser gewissermassen an seine Stelle getreten seien, so sei er nicht Willens, dem Beladenen noch ein Bündel aufzulegen, noch eine Sorge dem Sorgenvollen. — In den Bemerkungen, die er zur Paraphrasis gemacht, von denen er einige angibt, tritt Lipsius ebenfalls wieder ziemlich scharf und stets offenherzig dem Erasmus mit grosser Selbständigkeit entgegen; er spricht sich unter Anderm ganz entschieden gegen die Auffassung aus, als ob des Papstes Gnade Seelen aus der Hölle (dem Tartarus) befreien könne, da doch ‚ex inferis nullus patet reditus'; wenn es hiesse: aus dem Fegefeuer, liesse er es sich noch gefallen. — Auch aus diesem Briefe ist leicht zu ersehen, dass Erasmus Lipsius zu seinen Arbeiten verwendete und auf seinen Rath und sein Urtheil Stücke hielt.

Wir wenden uns nun zur Rehdigerana. Aus dem Jahre 1520
1520 liegt ein einziges Schreiben an Erasmus, das des Georgius Schirmus (Alemannus nennt er sich selbst), eines Cisterciensers aus S. Ambrogio in Mailand, vor. Nach den üblichen Betheue-

rungen der Angst, die er empfinde, an einen solchen Mann zu schreiben, und den gewöhnlichen Complimenten kommt Schirmus zur Hauptsache, erbittet als Novize und ‚tyrunculus' der heiligen Theologie des Erasmus Rath und spricht besonders über die ‚Ratio perveniendi ad veram theologiam'.

1521 Ein sehr artiges Briefchen ist das Conrad Peutinger's, des berühmten Patriciers und Gelehrten Augsburgs; es führt uns in ein reizendes Gelehrtenstillleben. Peutinger wünscht Erasmus Glück zur Rückkehr nach Basel, das durch seinen abermaligen Besuch nur Nutzen haben wird, rühmt seine ausgezeichnete Humanität und Liebenswürdigkeit, die er in Brügge erfahren, nicht minder die Restitution des Hieronymus. Er schildert hierauf sehr nett, wie er selbst, von den juridischen Geschäften des Tages ermüdet ausruhe und da am liebsten Erasmus Werke lese, er könne sich dann vorspiegeln, als ob dieser lehre — er meine ihn in solcher Stunde zu sehen und zu hören. Gestern z. B. am Sonntage habe er sich mit seinen Münzen (er hatte bekanntlich eine schöne Sammlung, wie er denn auch der erste deutsche Inscriptionenherausgeber ist) und der Tacitus-Lectüre unterhalten, neben ihm sass seine Gattin Margaretha, vor ihr lag die Interpretatio des Neuen Testamentes durch Erasmus und eine alte deutsche Uebersetzung. Da habe sie so manches Bedenken gegen ihn ausgesprochen, er schicke denn auch einen Zettel Frau Margareths (der in der Rehdiger'schen Sammlung beiliegt), auf dem eine deutsche Uebersetzung einer Stelle des Neuen Testamentes geschrieben ist. Die Pestverhältnisse hätten sich gebessert, gebe Gott, dass es ihm ermöglicht werde, den Erasmus in Deutschland selbst besuchen zu können! — Erasmus hatte Peutinger, der auch die Beziehung zwischen Beatus Rhenanus und Pirkheimer knüpfte (cf. Erasmi Opera III, 1534 B), schon 1520 geschrieben, ihm den Johannes Faber, der ganz von der Art seines Ordens abweiche, empfohlen und sich sehr eingehend über die Sache Luther's ausgesprochen.[1]

Aus Richmond schreibt in demselben Jahre (1521) Wilhelm Tato an Erasmus, den er in England kennen gelernt und mit dem er die Freundschaft zu Orleans erneuerte. Er drückt seine Bewunderung aus, wie Erasmus von Tag zu Tag mehr

[1] Am 9. November 1520. Erasmi Opera III, p. 590 ff.

den Weg zur wahren Philosophie und zum wahren Christenthum zeige, lebhaft müsse er es bedauern, nicht mehr in seiner Nähe sein zu können. Sein Geist freilich sei immer bei ihm, während sein Körper unter Neidern und Kläffern sich befinde, die gute Männer zerreissen. Tato erzählt wie Heinrich VIII., der natürlich sehr gelobt wird, gegen Luther, den Angreifer der Sacramente, geschrieben habe, mit des Königs Erlaubniss habe er auch ein Exemplar an den Erasmus gesandt, der es lesen möge; gewiss würde er finden, dass es nicht blos von einem Fürsten von reiner Gesinnung und Gelehrsamkeit herrühre, sondern auch von sehr bedeutender theologischer Wissenschaft zeige. Er wünsche denn auch das Urtheil des Erasmus darüber.

Der Schlettstädter Pädagog Johannes Sapidus ist in der Reihe der Correspondenten dieses Jahres durch ein Empfehlungsschreiben für zwei junge Leute vertreten.

Reichlich ist die stets beachtenswerthe epistolographische 1522
Thätigkeit des Constanzer Theologen Joh. Botzheimius;[1] der Wunsch Walchner's,[2] dass noch mehr Briefe dieses Mannes zu Tage gefördert würden, kann nur getheilt werden. Der Brief unserer Sammlung aus dem Jahre 1522 enthält Eingangs den Ausdruck lebhaften Bedauerns, dass Erasmus nicht nach Constanz, sondern nach Schlettstadt gegangen, wodurch Constanz um die Ehre seines Besuches kam. Wohl könne er sich mit den geistigen Augen den Triumph der lachenden Freunde vergegenwärtigen, die sich freuten, den Erasmus gewonnen zu haben; er werde es seinem Lehrer Wimpfeling, P. Volz, dem Beatus Rhenanus, Sapidus, kurz der ganzen Schlettstädter Societät schon vergelten! Den wüthenden Tyrannen des Erasmus dessen Steinleiden, wünsche er wie Hutten das Fieber, einem Fugger, einem dummen Cardinal oder feisten Abte; es betrübe ihn tief, dass diese Krankheit aufs Neue aufgetreten, Christus möge ihn in seine Hut nehmen. Im Interesse einer für Alle wichtigen Arbeit, die Erasmus nicht fern vom Druckorte vollführen kann,

---

[1] Ueber ihn cf. K. Walchner, Johann von Botzheim und seine Freunde. Schaffhausen, 1836, wo auch die Briefe Botzheim's aus den so ungemein seltenen Spicilegia von Burscher abgedruckt sind.

[2] Walchner l. c. X.

will sich der gastfreundliche Domherr resigniren, obwohl er ihm einen so bequemen Ort hergerichtet habe. . . Schliesslich empfiehlt er ihm den Kilian Praus, Benedictiner von Georgenthal im Innthale,[1] und den Simon Minerinus, wobei er eine köstliche und für die damaligen Culturverhältnisse sehr bezeichnende Historie erzählt. Die jungen Leute kamen ins Wirthshaus und fragen dort an (!) ob im Orte ein Erasmianer sei.[2] Botzheim wird als ein solcher denuncirt, erfährt davon, ladet jene zu sich und gibt ihnen auf ihre Bitten Empfehlungsbriefe an Erasmus, da sie sich, um diesen zu sehen nach Basel begeben. — In einem Athem fragt Botzheim gierig nach den neuesten Publicationen des Gelehrten und fordert ihn zugleich auf, seine Gesundheit zu schonen.

Am 24. Mai desselben Jahres schildert Bachusius aus Brügge sehr lebhaft die Sorge, die er um Erasmus' Aufenthalt, Beschäftigung und Befinden hege; als er erfahren habe, es sei Einer von Erasmus' Vertrauten nach Brügge gekommen, habe er sich kaum zurückgehalten, gleich zu dem Menschen hinzulaufen. Endlich habe er erfahren, dass es Erasmus sehr gut gehe, auch viel Anderes gehört z. B. von der Ausgabe der Colloquien (Colloquiorum opusculum solito auctius locupletiusque excusum narrat. Gaudium merum nuncias, inquam ego u. s. w.), über deren Bedeutung er sehr verständig spricht. Die Diction und Anlage des dialogisch gehaltenen Briefes ist sehr anziehend, ich kann es mir nicht versagen, jetzt schon eine sehr charakteristische Aeusserung hier einzufügen: Gratulor plane nostro saeculo tam foelici quo literas renasci uideam atque restitui idque opera vel Roterodami unius. . . Weiters berichtet er sehr lobend von de Prat: er kenne keinen Hofmann, der ihm an Liebe und Achtung für die Wissenschaften und die Gelehrten gleichkomme, seit zwei Jahren, seit er dessen Lehrer sei, verfliesse Jenem kein Tag — das könne er versichern — unbenützt, er lobe Erasmus vor Allen, nenne ihn das Licht der Welt, das Auge Deutschlands, den Führer der Italiener, Holländer, Flanderer und der übrigen

[1] Briefe dieses Mannes werde ich in meiner im nächsten Jahre bei Teubner in Leipzig erscheinenden Humanisten-Correspondenz publiciren.

[2] Cf. dazu die (wie man sieht, gar nicht übertreibende) Stelle in den Colloquien p. 719 (Clericus).

Seeanwohner Zierde, den gelehrtesten Theologen, gewandtesten Redner, den kunstreichsten Dichter, ja er sagte: Omnium est (inquit) horarum homo omnibusque numeris absolutissimus. Tuus est totus. Er beschreibt die Freude, die der Pratensis über den Brief des Erasmus im vorigen Jahre gehabt habe: Utinam hominem uideas, ridere gestire sibi gratulari, plane alium diceres Pratensem hominem. Tanto erat perfusus gaudio. Bachusius bittet denn auch, den de Prat freundlich behandeln und ihm schreiben zu wollen, er sei jetzt trotz aller Rivalitäten als einziger Gesandter des Kaisers nach England geschickt worden und gelte sehr viel beim Kaiser, von dem er alle Geheimnisse erfahre. — Eine wichtige Beziehung unterhielt Erasmus auch zu Theodoricus Hezer, Hadrians Secretär, seinem Landsmann, der ihm am 25. Januar 1522 aus Rom schreibt und ihn mit den üblichen Artigkeiten seiner langjährigen Verehrung und Bewunderung seines Weltruhmes versichert; nehme ihn Erasmus freundlich unter seine Anhänger auf, so wäre ihm dies lieber, als wenn ihm der Papst ein Bisthum schenken würde. Hezius beruft sich auf Johann Faber, den Vicar von Constanz, mit dem er einige Monate in Rom gelebt und mit dem er oft von Erasmus gesprochen habe; er liebe diesen Mann sehr seines Talentes, seiner Bescheidenheit, seiner mannigfachen Gelehrsamkeit, seines Strebens nach dem wahren Glauben und der Verabscheuung des Lutherischen Wahnsinns wegen. In seinem Hasse gegen die Neuerung macht Hezius den Ausfall: Luteranae perfidiae ne dicam, an insaniae detestationem, qua nescio an quicquam habuerint multa retroacta secula infelicius, monstrosius, exitialius. Er kann sich denn auch das schreckliche Vorhandensein dieses Uebels nur durch die Frevel der Menschen, die dadurch gestraft werden sollen, erklären. Uebrigens hofft er, dass dieser Martin Luther, den man nun als Gott verehre und über die Cedern des Libanon erhebe, mit der ganzen Heerde seiner Anhänger in Bälde wie Staub vor dem Winde zerstreut und in die innerste Hölle getrieben werden dürfte. Das werde aber auch durch die Mitwirkung des Erasmus geschehen müssen, von dem er sich viel erwarte, denn gegen das Krebsgeschwür müsse man einschreiten u. s. w.

Das Jahr 1523 ist in der vorliegenden Correspondenz 1523
einzig durch den Brief des Constanzer Arztes Johannes Menlis-

hofer, eines Verwandten Mich. Hummelberger's,[1] vertreten. Menlishofer äussert sich in sehr offener Weise gegen Erasmus über seinen Standpunkt; der riesenhafte Arzt scheint auf Seite der Evangelischen zu sein und in seinem Reckenwesen die behutsame Art des Erasmus nicht zu billigen. Er fürchte, wenn Erasmus für die Sache des Papstes aus Liebe zur Einigkeit eintrete, werde die Gefahr nur grösser werden. Ist es aber nicht völlig zutreffend, wenn er unter Anderem schreibt: Novi ingenium tuum hac in parte, velles quidem veritatem per omnia salvam si per illam nemo laederetur, quod vel raro vel nunquam contigit. Erasmus ‚cui parem non vidit aetas nostra' sei ganz der Mann für irenistische Bestrebungen, J. Faber dagegen, der energisch gegen Luther verfahre, sei verdächtig. Wie Menlishofer dies meint, zeigen folgende wirklich werthvolle Worte: Suspectus multis nominibus, quod adfectibus ex sacerdotiis et muneribus conceptis plus aequo, vel saltem non eo modo seuire videatur, quamvis totus ore sit blandus et italico fuco non absimilis. Sehr anschaulich schildert er dann, wie Faber in seinen Predigten, die er statt des abwesenden Johannes Vannius halte,[2] vor den neuen und fremden Glaubenssätzen warne, wie er die Gläubigen auf den alten, oft betretenen Pfad verweise, wie er weder Luther's noch eines Andern Namen nenne, durch schlaue Gutmüthigkeit auch die Widerstrebenden heranziehe, kurz Alles gefällt ihm an Faber nur das Eine nicht, dass er ihm ‚plus aequo videatur tribuere tyrannidi ecclesiasticae' u. s. w. Trotzdem will er, wie es scheint, aus Besorgniss dem Faber empfohlen werden, scio enim illum male habere, si quisquam obnitatur instituto suo. . . .' Des Predigers Vannius Wunsch fortzugehen komme ihm wie eine ehrenvolle Versetzung vor. Dass Erasmus Hutten nicht mehr empfange, gibt dem Schreiber die Gewähr, dass Erasmus einen festen Entschluss gefasst habe — wir können uns denken, dass die literarische Fehde gegen Luther damit gemeint sei. Den Schluss des Briefes bildet die Angabe eines Gerüchtes, dass sich zu Basel viele Lutheraner zu einer dem Berichterstatter

---

[1] Cf. meine Analekten zur Geschichte der Reformation und des Humanismus in Schwaben S. 105, 106, 134, 142, 169, 172, 178.

[2] Walchner, Botzheim (passim).

unbekannten Beschlussfassung versammelt hätten. — Schliesslich der grimmige Ausfall: die Mönche, die gegen Erasmus feindlich gesinnt seien, wären werth, an ihrer eigenen Bosheit zu ersticken. — Erasmus solle ihm schreiben, er könne es offen und sicher thun, bei ihm sei Alles wie begraben.

Ein gewisser Angelus aus Meaux (er schreibt: Meldis apud 1524
Fabrum in familia domini episcopi Meldensis) wendet sich im Januar 1524, durch den Neffen des Bischofs von Condom (einer Stadt in Frankreich) veranlasst, an Erasmus. Dieser, ein Baske, lebte einst mit dem Letzteren in Padua in demselben Hause und ass mit ihm an derselben Tafel. Angelus befürchtet, dass zwischen Erasmus und dem ausgezeichneten Faber (Favre) eine kleine Differenz entstanden sei, was um so mehr zu bedauern sei, als eine gewisse Gattung von Theologen, die nicht ihm allein, sondern allen guten Talenten feindlich gesinnt sei, diesen Anlass benütze, um die, welche einst von allen Hohen, den Cardinälen und dem Papste geehrt worden seien, herabzudrücken. So sei es auch gekommen, dass Stunica delirus et vesanus licet eruditus ganze Wagenladungen von Schmähworten gegen Erasmus ausgeschüttet habe; das sei aber — er glaube nicht zu irren — wohl auch dadurch geschehen, dass Erasmus den Favre an verschiedenen Stellen gar zu scharf mitgenommen habe. Der Schreiber beklagt den Kampf überhaupt, der zwischen all' den Gelehrten entbrannt sei: Hutten steht gegen Erasmus, dieser gegen Hutten, Brixius gegen Thomas Morus, gegen Budé irgend ein Deutscher; diese ewigen Streitigkeiten hasse er. Im Namen aller Franzosen, die im Griechischen halbwegs etwas verstehen, bitte er den Erasmus zum Danke Aller und besonders des französischen Geistes, dem er ja stets so wohlgesinnt gewesen, dass er das so nutzbringende Büchlein Theodors (Gaza) de mensibus übersetze. Er zählt denn Alle auf, die ihm besonders wohlwollen: Budé, Favre, Deloinus, Ruzeus, Beraldus, Ruellius, den Arzt (warum er an diesen nicht schreibe?), ausserdem gebe es genug Gelehrte, die sofort zu seiner Vertheidigung bereit seien, wie Gerardus Ruffus, den Lehrer des Wilhelm Farell, der nun in Basel lebe (Guilielmi Pharelli Allobrogis, qui nunc uixit Basileae, in dialecticis praeceptor), der in Philosophie und Mathematik so gelehrt sei, dass er gleich nach Favre genannt werden

müsse, er sei übrigens auch im Griechischen und Hebräischen sehr unterrichtet.[1] Zu den Erasmianern gehören weiters Jacobus Tusanus, jetzt der einzige Hörer Budé's nebst seinem Sohne Draco, die beiden Silvius, der Gymnasiarche Morellus, Baventius, Milo auch viele Theologen ‚nostrae farinae', die für seine Sache in den Tod zu gehen nicht zurückschrecken, schliesslich auch der Arzt Brissotus, der ausgezeichnete Philosoph, Mathematiker und Lateiner. Erasmus möge ihm schreiben, was er zu thun gedenke; seinen Brief werde man kostbarer bewahren als jener Fürst von Macedonien den Homer in seinem Prachtkästchen. Grüsse an Glarean, ‚virum festiuissimum doctissimum prudentissimumque' bilden den Schluss des ausführlichen für die Verständigungsversuche mit Favre sehr wichtigen, hier nur im knappen Auszuge mitgetheilten Briefes.

Philibert Alncinger, Canonicus von Genf, ist mit des Erasmus Hilarius zusammengetroffen, habe ihn ganz als einen Franzosen voll Höflichkeit gefunden; Hilarius habe erzählt, dass er dem König von Frankreich die Paraphrasen überbracht habe, der sie mit Freuden annahm, dass dort, wo er so gut behandelt wurde, Alles für Erasmus eingenommen sei. Alncinger klagt, dass er ‚in miserrima convalle' aller wissenschaftlichen Gesellschaft beraubt sei, es gebe hier ‚cucullati theologi dementes, insani inflati, in sua inscitia exultantes', die nichts als Unsinn treiben, nichts mehr verachten als Christi Gebote, nichts mehr beachten als alles von ihnen heilig gehaltene Päpstliche. Er sei zu der Qual verdammt, in dieser Gesellschaft leben und öfter auch an den Hof gehen zu müssen, wo er mit Midassen dieser Art sprechen, Fasten, Devotion und gemachte Enthaltsamkeit heucheln müsse, was für ihn stets das Unnatürlichste war, da er keinen Menschen kenne, der weniger zum Heucheln geeignet sei als er. ‚Und doch,' so beginnt auch dieser Correspondent die alte Klage, ‚sei er in ein Zeitalter verschlagen worden, in dem man das Schwarze zum Weissen machen will, in dem der als der Beste gilt, der brav heucheln kann. Luther habe an seinen Fürsten geschrieben, dieser antwortete zwar nicht, achtete aber auch den Brief nicht gering; freilich thut er nichts von Alledem, was Luther em-

[1] Ueber G. Ruffus cf. Erasmi Opera III, 1758.

pfiehlt — nämlich die Wendung zur evangelischen Doctrin; Deutschland ist glücklich, das grösstentheils zum apostolischen Leben wiedergekehrt ist, gäbe es doch Christus (optimus maximus), dass auch ‚unser' Frankreich einen Funken dieses wahren Lichtes aufnehmen könne! Des Erasmus Brief habe er seinem Abte gegeben, der trotz seines Unwohlseins doch Freude empfand, zu erfahren, dass es dem Erasmus gut gehe; ob er auch geantwortet, wisse er nicht.

Ein Benedictiner Chilianus (Kilian) Praus aus Schlettstadt will sich von dem Verdachte reinigen, als ob er wie Sapidus aus Erasmus Briefen etwas verrathen hätte. Wie es scheint, meinte Erasmus, sie hätten an Eppendorf Mittheilungen gemacht. Praus entschuldigt sich und bemerkt, er hätte dies weder gewollt, noch auch gekonnt, die Bekanntschaft oder Freundschaft mit Jenem war niemals so gross, dass sie ihn veranlasst hätte, etwas aus Erasmus' Briefen, das den Eppendorf betraf, diesem sofort mitzutheilen. Allerdings benutze er, der bei Sapidus wohne, dessen Bibliothek, aber so verwahrlost liege kein Brief des Erasmus dort herum, dass er daraus hätte etwas auffangen können. Freilich den Brief an Sapidus habe er gelesen, das müsse er zugeben, aber er müsse ihn doch fragen, woher ihm jener Verdacht gekommen. Im Verlaufe des Briefes gibt Praus dem Eppendorf völlig Unrecht, schreibt von dessen Schulden, von seinem Diener Conrad, dem früheren Diener Hutten's, der, darüber ausgeholt, als Ursache des Streites zwischen Erasmus und Eppendorf angab, dass Erasmus ihn bei seinem Fürsten in üblen Ruf gebracht habe. Im Ganzen macht der sehr weitschweifige Brief den Eindruck, als ob Praus sehr arg beschuldigt worden wäre, es ist ziemlich viel ärgerlicher Klatsch dabei. Praus sucht ein Alibi nachzuweisen; er sei schon ein Jahr von Basel abwesend, seitdem mit Eppendorf nicht zusammengetroffen, habe nur einen, und zwar sehr kurzen Brief desselben erhalten, in dem von Erasmus kein Wort gesagt wird, er habe ihm einmal geschrieben. In Basel aber sei er mit Eppendorf in einer Zeit im Verkehr

---

[1] Ist derselbe, der auch anderswo von Erasmus (Opera III, 1701) und von Rhenanus erwähnt wird. (Um 1525, in meiner zu publicirenden Correspondenz.)

gestanden, in der Jener dem Erasmus sehr lieb und werth war. Seit der Zeit, als der Streit mit Hutten begann, habe er Basel und Eppendorf verlassen; Hutten habe er geschrieben seiner persönlichen Verdienste halber und eines Patrones willen, der auf Hutten viel halte — das war aber Alles vor dem Zusammenstosse. Er sei an Allem, was Jene gethan, gesprochen und geschrieben, unschuldig, er hätte nie etwas davon gewusst. Er erzählt sodann, wie er zur Ruhe gemahnt und zur Versöhnung mit Erasmus, was jenem mehr zur Empfehlung gereichen würde, als die Sache des todten Hutten zu führen. Auch mit Beatus Rhenanus habe er so gesprochen; an Eppendorf zu schreiben habe er verweigert, und so bitte er um die frühere Gnade für Sapidus, da dieser von Erasmus immer nur in der allerehrenvollsten Weise spreche, auch ihn solle er nicht weiter verdächtigen und nicht glauben, weil einige Deutsche sich gegen ihn wenig freundschaftlich aufführten, dass alle Deutschen so gegen ihn gesinnt seien. Sehr gut und fein wird ihm bemerkt, dass ja nicht Alles Hass sei, was er dafür halte. Er möge ihn unter seine Getreuesten zählen, schon die Aufnahme, die ihm zu Theil ward, verpflichte ihn zur Dankbarkeit, er wünscht ihm langes Leben, mehr ihrethalben als seinetwegen.

Aus Constanz schreibt Bivilaqua — richtiger Johannes Botzheim [1] — an seinen ‚Lehrer' Erasmus, bestätigt den Empfang des ganz gesunden Pferdes und des Briefes des Erasmus und berichtet über sehr verschiedene Dinge: über die Besorgung von Briefen des Erasmus nach Rom, an Verulam, Johann Hovius (den Erasmus auch Opera III, S. 860 zum Jahre 1525 erwähnt) u. s. w. Die Sache ist nicht ganz klar; wie es scheint, waren sowohl der Bischof von Constanz als der Schreiber des Briefes in Rom verklagt worden, Botzheim aber äussert keine Furcht, sein Lebenswandel sei bekannt, er scheue sich auch nicht vor dem strengsten Richter. Certum est tamen, has insidias a porcis quibusdam intentatas. Uebrigens fehle es auch nicht an Spionen. Nach Rom citirt zu werden scheint Botzheim

[1] Dies ist mir unzweifelhaft, wenn man erwägt, dass Botzheim den andern Namen dieses gleichzeitigen italienischen Humanisten ‚Abstemius' annahm, dass er Grund hatte, ein Pseudonym zu suchen, und endlich aus der üblichen Benennung praeceptor, dem Styl und den passenden Inhalt. Vgl. über Botzheim's Process Walchner a. a. O. 58 ff.

mit Besorgniss zu erfüllen: ‚rerum Romae agere ignotus apud ignotos et per ignotos et illic ubi etiam ex quavis minima suspiciuncula rei Lutheranae non posset esse flagrantius odium non videtur expedire‘. Er bittet denn auch Erasmus um sein Fürwort in Rom bei Cardinal Campeggio, erzählt noch andere Neuigkeiten, spricht von Eck, dem ruhmgierigen Theologen, der Alles wage, von dessen Schrift gegen Erasmus er aber noch nichts vernommen. Wohl wisse er dagegen, dass die Zürcher einige deutsche Flugschriften gegen Eck geschrieben, durch ihn aufgestachelt und gereizt. Ferners referirt er über Schriften der Reformatoren, unter Anderen auch über die Aeusserung Melanchthon's über Luther's Antwort auf die Diatribe, über Carlstadt's für dieses Jahrhundert unerhörte Schriften, über Oecolampad u. A. Er kommt aber wieder auf seine Sorgen zurück. Spiegel, der vom zartesten Jugendalter an mit ihm erzogen und ihm sehr befreundet sei, solle für ihn eintreten, er möge auch sein gutes Wort dazu geben, von Faber hoffe er es ebenfalls, dessen Eitelkeit er gut mit den Worten charakterisirt: ‚qui uult sibi blandiri, uult rogari, uult videri et posse et velle‘. Einer — etwa Oecolampadius — habe gesagt, Erasmus sei zum Schreiben gezwungen worden; Zwingli hat bisher nichts gegen Erasmus geschrieben. Schliesslich gibt er Bericht über Tagesereignisse, über das Gerücht von der Einnahme von Pavia durch Franz von Frankreich, über den Herzog von Würtemberg. Von französischen Streitschriften gegen Erasmus habe er trotz allen Eifers keine Nachricht erhalten können, der libellus S. Nicolai und der Dialogus seien noch nicht gedruckt, weil der Drucker auf die ‚musici soni‘ warte. Botzheim gibt am Ende seines langen Briefes Erasmus den Rath, sein ‚corpusculum‘ eifrig zu pflegen, das ausser beständigen Krankheiten auch noch die Arbeitslast zu tragen habe.

Aus demselben Jahre (vom 17. Februar) ist der Brief eines gewissen Johann Haner, der in weitschweifiger Weise und allgemeinen Phrasen ohne concrete Bestimmtheit über die Ungunst der Zeiten jammert. Faber war bei ihm, durch ihn schickt er den Brief, in dem er die Ausbreitung der neuen Secte beklagt, die sich sogar die Kanzeln erobere; es ist nicht abzusehen, wohin das führe. Ebenso bedauerlich sei dem gegenüber die Lässigkeit der zu Anderem verpflichteten Kreise, denn

ohnmächtiger Hass und Leidenschaftlichkeit bewirken nichts. Erasmus — das ist langer Reden kurzer, aber gewichtiger Sinn — soll auf den Plan treten; sobald er das Feldzeichen werde ertönen lassen, werde er Viele finden, die Aehnliches wagen wollen, er könne aber nichts vollbringen, was der christlichen Welt mehr Nutzen schaffe. — Wir sehen, dieses Schreiben gehört in denselben Kreis, aus dem die Briefe Herzogs Georg von Sachsen, Emser's und Choler's stammten.[1] Erasmus wird dringlichst, wir können wohl sagen: zudringlichst aufgefordert, für die bedrohte Kirche einzustehen; ob er dies aber thue oder nicht, fügt der Briefschreiber ziemlich zuversichtlich hinzu, das sei sicher, dass die neuen Strebungen der Gottlosen sich nicht werden halten können. Erasmus möge übrigens an die Nachwelt denken — er beschwört ihn bei Allem — und energisch auftreten.

In eine sehr interessante Correspondenz mit dem edlen Bischofe von Basel, mit Christoph von Uttenheim,[2] führt ein Brief dieses Mannes an Erasmus ein. Schon 1514 beweist der Bischof seine Sympathie für Erasmus durch ein Geschenk, das er ihm sendet.[3] 1515 nennt ihn der grosse Gelehrte den ‚incomparabilis antistes'[4] und rühmt ihn auch 1517 als gelehrt,[5] nachdem Beatus Rhenanus schon (1516) an Erasmus schrieb: ‚Christ. Bas. episcopus dici non potest, quanti te faciat'[6] oder (1517): ‚optima de tuis literis sentire et honorificentissime praedicare non cessat';[7] 1518 wird davon gesprochen, dass der Bischof das Enchiridion des Erasmus stets bei sich trage und es mit Marginalnoten versehen habe.[8] Im Jahre 1517 war es, dass Christoph von Uttenheim an Erasmus in sehr schmeichelhafter Weise schrieb,[9] der dann wieder 1523 seiner Briefe und Xenien Er-

---

[1] Cf. Horawitz, Erasmiana I. und II. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

[2] Cf. Maurenbrecher, Geschichte der katholischen Reformation I.

[3] Erasmi Opera III, p. 136.

[4] Ibid., p. 159.

[5] Ibid., p. 256.

[6] Ibid., p. 1569.

[7] Ibid., p. 1595.

[8] Ibid., p. 380.

[9] Ibid., p. 259.

wähnung thut und ihn ‚senum optimum et sanctissimum' nennt.[1] 1529 spricht Erasmus von den Beziehungen Uttenheim's zu Wimpfeling und seinen Versuchen, Einsiedler zu werden; auch da lobt er ihn sehr.[2] Einem Wunsche des Bischofs, sein Urtheil über das Werk eines Karthäusers zu sagen, willfahrt Erasmus trotz immenser Arbeiten: er spricht dem Verfasser zwar nicht das Talent ab, doch seien die Einfachheit des Stoffes und die geringe Eleganz der Behandlung Hindernisse für den Verlag. Den Anwurf, eine Vorrede zu dem Werke zu schreiben, lehnt er ab; es missfiele ihm die starke Gläubigkeit in der Legendenbenützung, die Lutheraner würden schäumen, dass er in dieser Weise die päpstliche Sache unterstütze, (!) Andere wieder würden meinen, dass er die Bischöfe und Priester sticheln wolle. Kurz, er wünsche sich nicht in diese Sachen einzumischen und wolle abwarten, wohin sich der Sinn des Papstes[3] wende. Erasmus spricht sodann von seinen Arbeiten, dem vollendeten Hilarius, dem ‚liber concionandi', nach welchem Johann Bischof von Rochester verlangt habe. — Die Nachricht von der Erkrankung des befreundeten Basler Bischofs veranlasst Erasmus zu philosophischen Betrachtungen über das menschliche Leben; sehr schön bemerkt er unter Anderm: ‚cur optari longa debeat, nisi ut diu liceret prodesse quam plurimis'. Er schickt dem Bischof Luther's Buch ‚de quatuordecim spectris, qui magnopere probatus est etiam ab his, qui doctrinae illius omnibus modis adversantur'. Luther habe es nämlich geschrieben, ‚priusquam res ad hanc rabiem esset progressa'. Erasmus knüpft daran den Wunsch, dass Luther gemässigter würde! Den neuen Papst kenne er aus alter Bekanntschaft (domestica consuetudine), er hofft heilsame Reformen (sie werden speciell aufgeführt) im Aeusseren, aber für eine innerliche Reform scheint sich nur wenig Aussicht zu bieten; die Cardinäle werden in diesem Pontificate heucheln und sich fügen, so lange der Papst das erschütterte Papstthum stützen werde, er werde aber nicht lange leben. Erasmus spricht sich dabei ganz entschieden für den Primat aus, den er nicht gestürzt wissen will, sondern

[1] Erasmi Opera III, p. 774.

[2] Cf. Schmidt, Hist. litt. d'Alsace I, p. 23.

[3] Clemens VII. war damals Papst.

der durch seine Disciplin hervorleuchten soll für Alle, die ‚evangelische' Frömmigkeit erstreben.[1] In einem andern Briefe desselben Jahres[2] bedauert Erasmus, dass er den Bischof — so gerne er gewollt — mit Berus nicht habe besuchen können, denn den Bischof treibe das Alter zum Ofen, den er stets als verderblich meiden müsse; er klagt auch über sein Steinleiden, das freilich nicht im Stande war, die geistige Frische und Energie des wunderbaren Mannes aufzuheben. — Witzig bemerkt Erasmus, die Weiber würden im Alter unfruchtbar, bei ihm zeige sich das Gegentheil: ‚me senectus reddit fecundiorem aut enim concipio, aut pario aut parturio. Sed partus est viperinus et vereor ne quando parentem interimat'. — Er habe gehört, Christoph leide an Podagra, spricht sein Bedauern aus und fragt zugleich um sein Urtheil über die Paraphrasis zum Matthäus, die er jüngst herausgegeben; das Werk werde nun schon zum dritten Male gedruckt, er könne nur wünschen, dass seine Schriften allen Guten nützen und gefallen.

Der Brief nun, der in der Rehdigerana sich vorfand, ist aus dem Jahre 1524, und zwar vom 13. Juli. Christoph von Basel klagt darin über seine Krankheit, die ihn sogar gezwungen habe, neulich den Brief deutsch dictiren zu müssen, spricht seinen Gefallen über ein Werk ‚Misericordiarum ll.' aus; wenn es publicirt wird, möge Rücksicht auf die Lutheraner ‚vel syncerioris pristinae fidei observatores' genommen werden, wünscht, dass Einiges am Ende jenes Werkes von Erasmus gestrichen werde, die Ursache werde er mündlich sagen.

1525[3] nennt Erasmus den Bischof ‚venerandum senem et totius virtutis exemplar' und spricht von der so freundlichen Aufnahme, die er bei ihm gefunden.[4]

---

[1] Erasmi Opera III, p. 774.

[2] Ibid., p. 776.

[3] Ibid., p. 902.

[4] Schmidt, Alsace I, p. 23. 27. Wimpfeling muss dem Bischof von Basel 1503 Statuten für die Reform des Basler Clerus schreiben (Wiscowatoff, Wimpfeling p. 117); überhaupt verwendet ihn der Bischof mehrfach (ibid., p. 79, 91). Wimpfling schrieb auch an Uttenheim für die Sache Luther's. Cf. Schmidt l. c. I, p. 114; dass er mit Sebastian Brant auf gutem Fusse stand (ibid., p. 197) und mit Geiler (ibid., p. 349 ff.) ist erwiesen. Wie wissbegierig der Bischof war, zeigt die Notiz über die Lectionen, die er nahm. Schmidt a. a. O., II, p. 115.

Auch der berühmte Arzt Heinrich Stromer (Aurbacchius) stellt sich unter den Correspondenten (d. d. 1. Mai 1524) ein. Stromer, der mit Hutten verkehrte, mit Pirkheimer für Reuchlin Partei nahm,[1] den er ungemein verehrte,[2] war zuerst Leibarzt Erzbischof Albrechts von Mainz, später praktischer Arzt und Professor an der Leipziger Universität; er war auch schriftstellerisch thätig und gab unter Anderem eine Schrift über das Elend der Hofleute,[3] wie viele medicinische Bücher heraus.[4] Schon um 1517 correspondirt Erasmus mit ihm, es handelt sich um die Abfassung von Heiligenleben für den Erzbischof Albrecht, die dieser bezahlen will; Erasmus weiss dies mit Berufung auf sein Alter, seine schwache Gesundheit und ‚ablenkende Studien' abzuwenden.[5] 1519 rühmt ihn Erasmus Hutten gegenüber als Anhänger der guten Sache: ‚neque desunt, qui rebus optimis faueant ueluti Stromer'.[6] Aber auch Herzog Georg von Sachsen gegenüber rühmt Erasmus den Arzt: ‚uirum integritate summaque singulari prudentia iam pridem spectatum, der eine Zierde der Universität Leipzig sei.[7] Nicht minder aber weiss Stromer den Erasmus zu schätzen (1520); er preist ihn als ‚doctorum eloquentissimum und doctae pietatis restauratorem,[8] und in dem Panegyricus auf Mosellanus[9] spricht er von ihm als von dem ‚clarissimum illud literarum lumen'. Zwischen Herzog Georg und Erasmus scheint er ein Mittelglied des Verkehres gebildet zu haben; der Letztere erkundigt sich z. B. 1522 um das ‚königliche' Geschenk, das ihm der Herzog zugedacht haben soll, wobei er nicht unterlassen kann, zu be-

[1] Hutteni Opera (Böcking) I, p. 154 sq.

[2] Geiger, Reuchlin, p. 357 f., und Brief des Stromer an Reuchlin vom 31. August 1516; Reuchlin's Briefwechsel, p. 254 ff.

[3] D. Strauss, Hutten I, p. 315.

[4] Zarncke lib. Rectt.; Erhardt, Geschichte des Wiederaufblühens der Wissenschaften III, p. 489 (nach Adami, V. V. Germ. Medicorum), wo auch seine Schriften angegeben sind. Im Cod. Gothan. A. 399 f., 262 findet sich ein freundlicher Brief Stromer's an Lange über Eoban's Talent und noch mehrere andere Briefe.

[5] Erasmi Opera III, p. 260.

[6] Ibid., p. 477.

[7] Ibid., p. 567.

[8] Hutteni Opera (Böcking) I, p. 343.

[9] Ibid., p. 344

theuern, dass er ihn trotz der ἀπροσηγορία die πολλὰς φιλίας διέλυσεν nicht vergessen habe, wie er ihn denn nie vergessen werde.[1]

Bei der Leipziger Disputation galt Stromer als einer der daselbst so wenigen Freunde Luther's; trotzdem dauerte der Briefwechsel zwischen Erasmus und Stromer fort; es versteht sich von selbst, dass Stromer auch mit Melanchthon im besten Verkehre stand. Dies erweist auch der vom 1. Mai 1524 datirte Brief der Rehdigerana, in dessen Eingang gleich von dem ‚non equorum sed omnium bonarum literarum amatore' rühmend gesprochen wird. In ihm äussert er sich über die drei Anschauungen, die in seiner Stadt über Religionsangelegenheiten herrschen. Die erste verachtet, verhöhnt und stosst die menschliche Tradition um, sie erregt Lärm, mengt Himmel und Erde, Wasser und Feuer. Die andere hält bissig an den menschlichen Traditiönchen fest, die Majestät der Evangelien aber vernachlässigt sie und traut ihrem erfundenen Verdienste, die guten Werke verachtend, die doch Christus, vorschrieb und lehrte, indem sie den festen Glauben auf Christus den einzigen und sichersten Retter und Erlöser, hintansetzt. Die dritte, die hier sehr gefällt, prägt die evangelische Lehre ein und mahnt sie genau zu beobachten, sie verwirft nicht ohneweiters alle jene menschlichen Ueberlieferungen, die Gotteswort nicht widerstreiten. Die Anhänger dieser Anschauung sehen in Christus allein den Urheber unserer Rettung, sie widersetzen sich aber den Satzungen der Bischöfe, die wegen der kleinsten und lächerlichsten Anlässe uns mit dem schrecklichen Blitzstrahle der Excommunication treffen. Stromer gibt Fälle an, denen alle Billigkeit mangelt; Einer, der einen Geistlichen leicht auf den Kopf schlug, wurde gebannt, ein Anderer dagegen, der drei Bauern (!) erdolchte, wurde nicht aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Christus hat vorgeschrieben: du sollst nicht tödten! der Bischof aber sagt: du sollst — keinen Geistlichen tödten! Nicht jenem Gebote, sondern diesem gehorchen so viele Sterbliche. In Wittenberg geniessen übrigens die Cleriker keine solchen Privilegien mehr wie früher; vielleicht werden einmal alle Christen als gesalbt erscheinen und nicht blos Jene, welche mit schreckenerregender Tracht aus-

[1] Erasmi Opera III, p. 737.

gerüstet oder mit Tonsuren versehen sind. — Stromer wendet sich sodann an Erasmus mit der Bitte, er möge die evangelische Wahrheit unterstützen und sich nicht von Jenen abwendig machen lassen, die ihren Gewinn, nicht aber Christi Ruhm suchen, oder die Jene fürchten, welche den Leib tödten können, aber nicht die Seele. Der Christ muss ja Gottes Wort furchtlos bekennen und nicht der Menschen Gunst suchen, sondern Christi Ehre. Aus Liebe schreibe er dies, denn es gebe Einige, die sich bestrebten, ihm aufzubinden, dass Luther und Melanchthon schlecht von ihm sprächen und durch Lügen zwischen diesen und Erasmus Unfrieden stiften möchten. Wie richtig hat Stromer dies erkannt, aber wie schwer war es auch für Erasmus, Partei zu nehmen, wenn ihm von verschiedenen Freunden und Correspondenten so ganz Verschiedenes referirt wurde. — Ganz schön freilich klingt es, wenn er endlich bemerkt, Erasmus möge der Majestät des Evangeliums, nicht aber den Angebern die Ohren öffnen. ‚Philippus meus' (natürlich Melanchthon) war nach Ostern in Leipzig, er denkt anders von Erasmus als jene Windbeutel, auch Martinus ist nach Stromer's Meinung dem Erasmus nicht übel gesinnt — wie könne es auch geschehen, dass ihn der hasse, der alle Vorkämpfer für das Evangelium liebe und hochhalte, ‚a quorum numero tu es et quidem antesignanus ac omnium optimus'.

Es ist nicht ohne Interesse, in diesem Zusammenhange des Briefes des Erasmus vom 10. December desselben Jahres [1] zu gedenken, in dem er die von Stromer berührten Punkte bespricht. Erasmus beginnt mit Witzen des Thomas Morus über seine ‚Copia'; nachdem er diese herausgegeben, sei ihm nichts als die inopia zurückgeblieben, ebenso seit er das liberum arbitrium herausgegeben, habe er selbst keines mehr. Er wäre überhaupt am liebsten nur Zuschauer im Streite geblieben, es sei ja ein Kampf de paradoxis, er hätte es vorausgesehen, wenn er sich einmische, werde die Sache nur verschärft zu Ungunsten seiner selbst, wie der Sache. Als er die durchwegs verderbte Lebensweise der Christen betrachtet habe, war sein Urtheil, obwohl er von Luther sehr schlecht gedacht, dass dieser ein ἀναγκαῖον κακὸν sei. Aber es lag in dessen Geschicke,

[1] Erasmi Opera III, p. 833.

dass er aus einem Musicus ein retiarius wurde. ‚Ich muss mit beiläufig sechzig Jahren aus einem Pfleger der Musen ein Gladiator werden'; recht beweglich klagt er darüber — wie es scheint mit ziemlich schlechtem Gewissen und einiger Besorgniss vor Stromer: er sei eben in diese blutige Schlacht gestossen worden. Da hätten die Sophisten geschrieen: ‚conuenit inter Erasmum et Lutherum, neuter alterum impetit', es wäre nicht thunlich, die Hoffnungen der Fürsten länger zu täuschen, Freunde Luther's aber, die für ihn unglücklichsten schreien, er schweige vor Schreck über ihre Drohungen still. Der Brief Luther's, durch Joachim (es ist Camerarius, der damals die übliche Wallfahrt zu Erasmus unternahm) gesandt, werde demnächst veröffentlicht werden, er trage ihm unter gewissen Bedingungen Frieden an, ob es nicht fast schimpflicher sei, auf ein Bündniss hin zu schweigen als aus Furcht. Kurz ‚jacta est alea', aber so, dass er kein Wort über seine Ueberzeugung hinaus gesagt habe. Dass er bei den Sophisten schlecht stehe, wisse er, er hoffe auch weder jemals Frieden mit ihnen, noch wolle er ihn erschleichen. Luther zeige in vielen Briefen, dass er nicht viel von ihm halte, er nenne ihn blind, elend, Christum nicht kennend, fern vom Verständniss der Sache des Christenthums, roh an Geist und an Buchstaben klebend. Aber das ist kein Wunder, dass er so von mir urtheilt, er, der Jeden von den Alten verachtet; Luther möge lieber das, was er zu besitzen glaube, zur Beruhigung der Kirche anwenden; Erasmus werde thun, was er immer that, nämlich darnach streben, dass zugleich mit den schönen Wissenschaften die reine Frömmigkeit erblühe. Die Luther'sche Partei erbittere von Tag zu Tag mehr die Fürsten, die ihr feindlichen aber gebrauchen wieder nur die gewöhnlichen Mittel: Kerker, Widerruf, Confiscationen, Bande; was das bei einem so tiefen Uebel, das sich täglich mehr verbreitet, nützen solle, wisse er nicht! Er könnte keinen andern als einen höchst blutigen Ausgang prophezeien, wenn er nicht wüsste, dass Gott oft das von uns ganz schlecht Begonnene aufs Beste ausgehen lasse. Carlstadt sei da gewesen, aber kaum Oecolampad habe ihn begrüsst; er habe sechs Schriften herausgegeben; zwei Drucker sind deshalb in den Kerker gekommen, weil er behauptete, in der Eucharistie sei nicht der wahre Leib Christi, das erträgt Niemand. Die Laien

sind unwillig, dass ihnen ihr Gott genommen werde, als ob Gott nirgends sonst sei als unter diesem Zeichen; die Gelehrten halten sich an die Schriftworte und die Decrete der Kirche. — Nach einigen Nachrichten über Zürich und Waldshut eilt Erasmus zu einem ziemlich verlegenen Schlusse. Seine Absicht sei, ohne Unterschied, Allen zu nützen. Das Martyrium habe er nie gefürchtet (!). Ob Luther ein tapferer Mann sei, wisse er nicht, wohl aber, dass er ein Geschlecht erzeugt habe, das ihm so zuwider sei (er begründet dies ausführlich), dass er in jenes Land auswandern möchte, in dem es keine Lutherfreunde gebe. Hinsichtlich des liberum arbitrium habe er nichts als seine Ueberzeugung geschrieben, er sei auch in vielen anderen Dingen Luther's Gegner, hätte aber Anstand genommen, dies zu besprechen, damit die Früchte jener Bewegung durch seine Bemühung nicht zu Grunde gingen. Die Thoren prahlten, Erasmus halte zu Luther, aber verheimliche es nur aus Furcht; hätte er das voraussehen können, sagt er sehr ostensibel, er hätte sich gleich anfangs als Feind jener Partei erklärt.[1]

Heinrich Stromer schrieb noch 1525 an Erasmus,[2] er war es, der 1536 einen Bericht über Erasmus' Ableben aus Basel an Spalatinus geschrieben. Das letzte Lebenszeichen, das wir von ihm besitzen, ist meines Wissens ein Brief im Cod. Goth. A. 399 aus dem Jahre 1541.

Vom 30. Mai 1524 ist ein Brief des bekannten Kynologen, des Passauer Dechantes Rupert von Mosheim an Erasmus datirt. Die Lectüre des Briefes des Erasmus an M. Laurinus habe in ihm das Gefühl des Julius Cäsar erweckt, das diesen bei Alexanders Statue erfasste; drei Jahre kenne er ihn, zuerst habe er ihn in Löwen gesehen, dann bei Kaiser Karls Krönung in Köln, und doch — Zwischen den Zeilen ist es zu lesen, dass es ihn sehr zu kränken scheint, in dem Briefe an Laurinus nicht erwähnt zu sein, wie so viele seiner Studiengenossen in Italien, die in derselben Zeit wie er mit Erasmus bekannt wurden, denen dieser doch so herrliche Statuen in dem Briefe an Laurinus errichtet habe. Drei Jahre hindurch sei er so

[1] Erasmi Opera III, p. 657.
[2] Horawitz, Erasmiana II, p. 36 ff.

beschäftigt, dass er nicht blos das Briefschreiben, sondern selbst die Studien fast aufgeben musste. Das Werk, das er aus dem Griechischen übersetzte ‚de alendis curandisque canibus', habe er zu Köln nicht herausgeben können. Er sucht des Erasmus Gedächtniss bezüglich seiner aufzufrischen, er sei beim Cardinal von Gurk (dem späteren Erzbischof von Salzburg Matthäus Lang) gewesen, bei dem er dem Erasmus eine Audienz verschafft habe, was ihn aber heute noch reue, da der Cardinal Jenen unbeschenkt entlassen und sich (wie es scheint) nicht zu gut benommen habe. Mosheim erzählt, wie er dann in den geistlichen Stand getreten sei, um die Ruhe zu finden, die das Hofleben nicht gebe. Jetzt, wo er Dechant geworden, habe er schon mehr Muth; im Briefe an Laurinus, auf den er immer zurückkommt, werden ja Dechanten erwähnt . . . warum also nicht auch er, ist der unausgesprochene, aber doch verständliche Wunsch des überaus naiven Briefschreibers, dessen liebenswürdige Natur aber aus jeder Zeile zu erkennen ist.[1] Bei W. Pirkheimer habe er aber voll Neid Briefe von Erasmus gesehen, das lässt ihm bei Tag und Nacht keine Ruhe. Der Brief schliesst mit einer Fluth guter Wünsche, denen sich die Bitte um freundschaftliche Gesinnung anschliesst. Mosheim richtet auch einen Gruss des Bischofs von Passau Ernst von Bayern an Erasmus aus, den ihm der Erstere aufgetragen.

Erasmus antwortete darauf unter dem 12. November.[2] Wohl könne er sich seines Gesichtes (humanitatis index), seiner häufigen Gespräche und Gefälligkeiten, nicht minder eines Fragmentes jener Uebersetzung erinnern, die nach seiner Meinung gut geglückt sei, kurz, Rupert stehe so ganz vor seinen Augen, dass er ihn malen könnte. Nur dessen könne er sich nicht entsinnen, dass er sich bemüht habe, dem Cardinal eine Visite zu machen. Er verachte die Kirchenfürsten zwar nicht, aber es sei durchaus nicht seine Art, sich um dergleichen Audienzen zu bemühen, am wenigsten bei den Deutschen. Kurz, er ver-

---

[1] Faber freilich nennt Mosheim einen haereticus indoctus (Nauseae Epp. p. 232), einen fugitivus (ibid., p. 324). Mit Rhenanus war er, wie ich einem Autograph in der Mairie zu Schlettstadt entnahm, noch im Jahre 1542 in Correspondenz. In Professor Floss' (Bonn) Sammlung fand sich von Mosheim auch ein Buch: Das new Hierusalem. 1540.

[2] Erasmi Opera III, p. 825.

sichert, dass ihn jene Audienz nicht berühre und ihm nichts daran liege, redet aber doch stets davon, um endlich mit seiner beliebten Redewendung zu schliessen: ‚omnibus si queam prodesse cupio, servire nemini.' Rupert's Entschluss, das Hofleben zu verlassen, findet sein Lob; beinahe komisch entschuldigt er sich, dass er Mosheim's Namen im Briefe an Laurinus nicht genannt.

Das Jahr 1525 ist durch einen Brief des Petrus Curtius 1525
Brugensis[1] vertreten, der aus Löwen an Erasmus schreibt in der Hoffnung, dass dieser gerne von Freunden und Orten hören werde, die er einstens geliebt, vor Allem vom Lilianum[2] und seiner ganzen Familie. Er wisse ja, wie gerne es Erasmus hatte und wie diese Anstalt ihn wieder als Lenker betrachte, und wünsche nur, dass auch unter seiner Leitung der Anstalt der Glücksvogel bleibe. ‚Nullum hic sacrum sit sine Erasmo, nihil absque Erasmo doctum. Nemo non hic Erasmo suam eruditionem rescit acceptum.' Freilich die Gegner seien über des Erasmus literarische Thätigkeit in Erbitterung, die Theologen geben sich alle Mühe, das Verbot seiner Schriften in den Schulen durchzusetzen. Gegen den Schreiber des Briefes seien solche Anschläge gemünzt, denn in den anderen Schulen wird ja nichts Erasmisches gelesen, als der libellus de octo partibus. Früher hat man auf andere Art versucht, den Händen der Schüler die Colloquien und das Enchiridion zu entreissen, jedoch je mehr sich Jene anstrengten, desto weniger geht es, sie arbeiten gegen den Strom.

Aus demselben Jahre (d.d. 19. November) stammt ein Brief des Constanzer Praepositus Matthäus Schad. Der Verfasser desselben nennt Erasmus ein Wunder, durch dessen beispiellose Gelehrsamkeit unser früher rohes, der Wissenschaft beinahe ganz entbehrendes Deutschland in der Art geschmückt wird und sich erneuert, dass es nächstens mit den Musen Italiens in die Arena wird hinabsteigen können. So sehr auch die Italiener unserem Vaterlande diesen Ruhm neiden und in gewissermassen angeborenem Stolze die anderen Nationen als Barbaren verachten, werden sie doch gestehen müssen, dass

[1] Curtius Brugensis ist mehrfach erwähnt z. B. von Vives (Erasmi Opera III, p. 946) in den Briefen des M. Lipsius (ed. Horawitz), p. 54.

[2] Eine hübsche Beschreibung des Lilianum in Vossius' Bemerkung zur Dedication des Erasmus vor seiner Schrift De recta .... pronunciatione.

die Musen sammt Parnass und Helikon nach Deutschland gewandert seien und auf des Erasmus Antrieb Deutschland mit vorzüglicher Gelehrsamkeit erfüllt hätten. Man sehe jetzt schon erstaunlich viele Gelehrte, die in allen Fächern glänzen und wie aus dem trojanischen Pferde aus des Erasmus Schule emporstiegen. Erasmus war es, der Deutschland, das in Saufgelagen und Räuschen dahinsiechte, durch seine unsterblichen Werke wieder so erweckte, dass sich jeder talentvolle Jüngling den Musen zuwendet, ja es lässt sich überhaupt nicht ermessen, was Deutschland ihm Alles verdanke. — Neben vielen Artigkeitsphrasen taucht auch am Schlusse dieses Briefes der beliebte Wunsch auf, Erasmus möge ein nestorisches Alter erleben.

Ein Friese Zacharias Deiotarus in London war nicht minder überschwänglich in den Ergüssen seiner Bewunderung und Freundschaft. Erasmus hatte an ihm einen warmen Verehrer, der den Worten auch Thaten folgen liess. So oft die Famuli des Gelehrten nach England kamen, fanden sie im Hause des gastfreundlichen Erasmophilen freies Quartier, was um so erwünschter war, als in den öffentlichen Herbergen die ‚pestis scelerata' leicht geerbt werden konnte, welche England damals — wie Erasmus schreibt[1] — schon vier Decennien unsicher machte, und von wo sie auch nach Deutschland gedrungen war. Deiotarus war sehr splendid gegen die jungen Leute,[2] wusste er ja doch aus eigener Erfahrung, wie wohl solche Aufnahme in fremdem Lande thue. Er war ja selbst einst des Erasmus Famulus gewesen[3] und von diesem an Wilhelm Warham, Erzbischof von Canterbury, mit den Worten empfohlen worden: „juuenis probus ac fidus, planeque dignus quem tua benignitas ad majora peruehat'. — Auch der in unserer Sammlung befindliche, vom 20. April 1525 aus London datirte Brief be-

[1] Erasmi Opera III, p. 1466.

[2] Ibid., p. 804.

[3] ac discipulus Erasmi Opera III, p. 644. Die Briefe des Erasmus an ihn sind in einem sehr herzlichen und vertraulichen Tone geschrieben, wie denn Erasmus überhaupt zu seinen ‚famuli' eine gemüthvolle Beziehung unterhielt; er trennte sich sehr schwer von ihnen, that es aber doch, sobald sie grösser wurden, wie z. B. folgende Stelle zeigt: aegerrime cariturus sum Livino (Algoet) tamen, quoniam iam grandescit nolui illi perire aetatem in obsequiis meis. Er schickte diesen z. B. auf ein paar Jahre (auf seine Kosten) nach Löwen, dass er dort studire u. s. w.

handelt eingangs die Aufnahme eines Famulus des Quirinus in Deiotarus' Hause, er habe gerne — versichert der Schreiber — Alles für diesen gethan (in tradendisque literis quantum potui iuui) aus Liebe zu seinem einstigen um ihn so sehr verdienten Herrn. Ziemlich vertraulich und erregt spricht Deiotarus unter Anderem über einen gewissen Birckmann; (über den Erasmus[1] wie Vives[2] sehr ungünstig urtheilen) ob dieser zwischen Erasmus und Vergilius Polydorus Unfrieden gestiftet, wisse er nicht. Ganz entschieden aber verwahrt er sich gegen die Annahme, als ob er dem Polydorus zu Dank verpflichtet sein sollte, nachdem dieser Mensch ‚nihil fecit neque faciet praeter verba'. Er möge seine Empfehlung bei diesem sparen (cupio commendationem tuam alio locari potius quam apud eum); wenn Polydorus je etwas gethan habe ‚id opera mea commerui'. Ueberhaupt äussert er sich über den Genannten wie über Birckmann sehr abfällig.

Ein polnischer Arzt Antoninus (medicus) aus Krakau, 1526
den Erasmus sehr hoch schätzte,[3] an dessen Leiden er innigen Antheil nimmt, den er stets zu trösten sucht,[4] schreibt um 1526 an ihn: Plutarch[5] habe er spät bekommen, dann aber sogleich an Alexius (wohl Thurzo) gesandt, der ganz entzückt nicht bloss von diesem Buche, sondern von des Erasmus Gesinnung sei und glänzende Geschenke für ihn bestimmt habe, die aber freilich vor der nächsten Frankfurter Messe nicht abgesandt werden können. Auch die Königin von Ungarn schickte durch ihren Beichtvater (den noch zu nennenden) Johannes Henckel für Erasmus ein Geschenk, aber er könne es nicht absenden. Am besten sei es, zu warten, bis die polnischen Kaufleute nach Frankfurt gehen. Henckel sei bei der Königin, dem Könige und den Magnaten sehr einflussreich und empfehle den Erasmus ausserordentlich, räume dessen Werken in seiner

[1] Erasmi Opera III, p. 814 und 822.

[2] Ibid., p. 900.

[3] Ibid., p. 1093 f. An den Secretär des Königs von Polen, Justus, schreibt Erasmus da (1528): Nunc eloqui vix possim, quantopere discrutiet animum meum Antonini valetudo. Quid illius pectore candidius, quid amico amicius? . . . . Utinam audiam et Antoninum nostrum nobis sibique restitutum esse.

[4] Ibid., p. 1457 E.

[5] Plutarch, De non irascendo et de curiositate, erschien bei Froben 1526.

Bibliothek den ersten Platz ein und ruhe nicht eher, als bis er von einem Buche alle Ausgaben habe, wenn auch noch so viele erschienen. Seine Predigten sind durchdrungen vom Geiste der Paraphrasis. — Auch Ungarn habe aber seine vom römischen Gifte erfüllten Sykophanten, die gegen Erasmus ihre Galle ausspeien, aber jener einzige Mann hält Alle zurück, so dass sie nicht einmal zu gähnen wagen. Erasmus könne Niemandem besser das Buch de concionando dediciren, da dieser so sehr für ihn begeistert sei und erst neuerlich in einer Versammlung sehr berühmter Männer geäussert habe, dass der Brief des Erasmus an ihn ihm mehr werth sei als ein noch so reiches Geschenk. Schätze er einen einzigen Brief schon so hoch, wie wird er erst ein grosses Werk schätzen? Der Schreiber lässt deutlich merken, dass Henckel kein bestimmtes Mass der Grossmuth kenne und die Gelehrten so unterstütze, dass Alles sich darüber verwundern müsse. Er zählt hierauf Henckel's Titel auf, er könnte schon längst Bischof sein, aber er sei nicht ehrgeizig und zum Aerger Vieler sehr gelehrt. Auch der Palatin von Krakau, Christophorus (von Schidlowitz), lasse Erasmus grüssen, und werde ihm bei der nächsten Frankfurter Messe Geschenke in Gold schicken. Er spricht sodann von Andreas Critius (Bischof von Plock), dessen Gelehrsamkeit er aus dem beiliegenden Büchelchen ersehen könne, wünscht den Besuch des Erasmus in Polen und berichtete endlich über einen Unglücksfall des Justus Delius, der vom Pferde fiel und sich den Arm brach. Dennoch habe er mit der andern Hand an Erasmus geschrieben, während seine Gattin das Papier hielt, denn er liebe — wie Alle den Erasmus so sehr, Luther sei dagegen zu Krakau schlecht angeschrieben. Unter vielen sarmatischen Ueberschwänglichkeiten richtet er den Gruss seiner Frau aus, spricht von seinem ‚unwürdigen‘ Geschenke und empfiehlt sich dem hochberühmten Ludwig Ber, dem Bonifaz Amerbach, dem Frobenius sammt Gemahlin, dem Glarean, Sichard, Levinus.

Erasmus war dem Antoninus für seine vielen Gefälligkeiten und Geschenke sehr dankbar, er versicherte ihm, dass ‚istud tuum pectus mihi tribus regnis esse preciosius‘.[1] In sehr

[1] Erasmi Opera III, p. 1045; cf. ibid., p. 885.

servirtem Tone spricht er (1527) über die polnischen Bekanntschaften, auch über Henckel, dankt für das Geschenk, das sich durch seine Neuheit empfehle, grüsst die Frau des Antoninus und lässt deutlich merken, dass er den Josephus, den Bringer der polnischen Geschenke, ungeduldig erwarte. Ueber den mittlerweile verstorbenen Froben spricht er mit warmer und entschiedener Anerkennung. Auch seine Unannehmlichkeiten mit Bedda, dessen Frechheiten u. s. w. schildert Erasmus in einem Briefe an Antoninus aus demselben Jahre. Von Alexius Thurzo und Henckel habe er bisher nichts erhalten, er wisse aber nicht, wie sie von ihm verlangen könnten, dass er zu ihnen reise, was sie denn an ihm sähen? Den sterbenden Erasmus! ‚Morior enim mi Antonine quotidie'. Nach einem höchst verletzenden Urtheile über Calvus wendet sich Erasmus zu einem Lieblingssatze, der Lehre Cicero's, dass man die falschen Freunde missbrauchen müsse, und versichert, dass er des Critius Buch erhalten habe.[1] In einem Briefe aus dem Jahre 1529 drückt Erasmus seine tiefe Theilnahme über Antoninus' Erkrankung, die so Viele heimgesucht habe, aus und erzählt eine Menge Neuigkeiten, unter Anderem von den Heiligenstürmen zu Basel, von Feuer und Pest und gibt gute Rathschläge.[2]

Johannes Oem schreibt aus Löwen an Erasmus, dass am 12. September 1523 von seinem Vater, dem Dr. jur. u. M. Florentius Oem von Wyngairden (Weingarten) — er war Syndicus von Utrecht — ein deutsches Schreiben an ihn gesandt worden sei. Er wolle ihm nun von diesem erzählen. Er liebe beide Sprachen gar sehr, das Collegium trilingue zu Löwen sei auch nicht ohne seinen Rath errichtet worden, er bedaure nur, dass es nicht geblüht habe, als er sich dort als Jüngling befand. Mit fünfundfünfzig Jahren habe er griechische Elementar-Grammatik getrieben und auch seinen dreizehnjährigen Sohn, sowie seinen — des Schreibers — jüngeren Bruder im Latein und Griechischen bei dem gelehrten Director des Gymnasiums von Rotterdam Johannnes Ursus unterrichten lassen. Zwischen ihm und dem seligen Papste Hadrian (VI) bestanden genaue Beziehungen, als sie an der Löwener Universität

---

[1] Erasmi Opera III, p. 1052.
[2] Ibid., p. 1203.

studirten; auch als Hadrian nach Spanien musste, hörte ihr Verkehr nicht auf, sondern wurde durch Briefe unterhalten und gemehrt. Und als Hadrian Papst wurde, vergass er doch nicht seines Florentius und zeigte diesem selbst die Papstwahl an, ja er schenkte ihm seine Pfründe (praebenda) an der Kathedrale des heiligen Lambert zu Lüttich.[1] — Erasmus möchte nun die Güte haben und jenen deutsch geschriebenen Brief seines Vaters der sich ihm empfehle, beantworten oder einem (namhaft gemachten) Bekannten, z. B. dem Goclenius oder Hadrian Barlandus, schreiben, ob er die Briefe erhalten habe.

Wie ich einem Briefe in der Mairie zu Schlettstadt entnahm, scheint der nächste Correspondent des Jahres 1526 Justus Diemus mit Erasmus schon in länger dauernden Briefwechsel gestanden zu haben, 1525 stellt ihm dieser ein sehr günstiges Urtheil aus.[2] Unser Brief ist aus Speier (am 22. October) datirt und beginnt mit einer Entschuldigung, weshalb er den Brief eines früheren getreuen Famulus des Erasmus, des Hovius, der sich jetzt bei Felix, dem Episcopus Theatinus befände, offen überbringe. Bei Verona sei er neulich von den Venetianern überfallen und seine Briefe untersucht worden. — Er sei von Rom weggezogen, weil er das Klima nicht vertragen habe, Faber werde bald da sein, mit ihm sei eine Reise nach Spanien projectirt. Hovius leidet an Steinschmerzen, gerne käme er nach Deutschland zurück, aber es fände sich keine Gelegenheit zur Entfernung. Furchtbare Nachrichten meldet er von den Türken, welche in Ungarn solche Eroberungen machten, dass die Schwester des Kaisers nur mühsam, indem sie ihre Tracht änderte, zum Erzherzog gelangen konnte. Der Türke führt seine Schaaren nach Steiermark, Croatien hat er fast ganz eingenommen. Auch von Rom wisse er nichts Gutes, der Papst soll in der Engelsburg von Cardinal Colonna (a maxime Reverendissimo Cardinale) eingeschlossen sein.

Anfragen aller Art kamen an Erasmus, er musste sich den Schwall der Briefe gefallen lassen; so äussert er sich denn auch 1524 an den Official von Besançon Leonhard über einen

---

[1] Der Brief ist aus Victoria vom 15. Februar 1522 datirt; cf. Höfler, Hadrian VI., p. 129; nach Burmann, Hadrian VI. Trajecti ad Rh. 1727, p. 398.

[2] Erasmi Opera III, p. 198 an Apocellus; cf. Nauseae Epp. 38, 46, 48.

gewissen Bietricius de confirmanda Missa magna sedulitate tumultuatur Bietricius at mihi res cordi non est et praestat hoc seculo non dare ansam improbis tumultuandi.[1] Ein Brief des Bietricius, der uns in dieser Sammlung vorliegt, wirft alles Mögliche durcheinander; sein Schreiber wundert sich über den Wahnsinn der Rabbiner und Juden und spricht von dem Lutherthum, das Gott als Strafe für die verbrecherischen Menschen gesendet. Er mache sich übrigens schon ein Gewissen daraus, Erasmus mit so vielen Briefen zu quälen, aber die ‚familiaritas‘ treibe ihn dazu (!), er grüsse Froben und die übrigen Freunde.

Einer der grössten Bewunderer des Erasmus war der Franzose Germain de Brie (Germanus Brixius). Er war Archidiaconus von Alby, Secretär der Königin von Frankreich, später Canonicus von Paris. Er war zu Auxerre geboren, ihm dankt man mannigfache Uebertragung klassischer Studien aus Italien nach Frankreich. Schüler des Marcus Musurus, ward er von Budé sehr geschätzt; dieser nennt ihn doctus utraque lingua. Mit Sadoletus stand er in Correspondenz, mit Morus, gegen den er den Antimorus schrieb, in Fehde. Er übersetzte viele Schriften und starb in Chartres. Beweis für seinen Enthusiasmus ist der grosse Brief an Erasmus aus dem Jahre 1516.[2] Erasmus aber vermittelte später (1518) — freilich umsonst — zwischen Brixius und Morus, durch dessen Epigramme sich der Erstere beleidigt fühlte.[3] Unser Brief nun, aus Gentilly (1526) datirt, ist ebenfalls inhaltsreich. Der Schreiber rühmt die Chrysostomusausgabe des Erasmus, von deren Lectüre er sich gar nicht trennen könne, rühmt des Chrysostomus Dialog mit Basilius; so habe er ihm gefallen, dass er ihn die Nächte hindurch ins Latein übertragen habe, doch nicht in der Absicht, um diese Frucht seiner Nächte der Oeffentlichkeit aufzudrängen. In Gentilly besitze er ein Gut, nicht mehr als etwa tausend Schritte von Paris entfernt, in dem er sich mit seinen Freunden unterhalte; eben diese Freunde aber riethen, die Uebersetzung doch zu ediren, und so habe er sie dem Ascensius übergeben.

---

[1] Erasmi Opera III. p. 843.
[2] Ibid., p. 192.
[3] Ibid., p. 376.

Jedoch durch den plötzlichen Hingang des ältesten Sohnes des Ascensius, eines Jünglings, der weit über sein Alter gelehrt und besonders geschickt im Aufspüren von Fehlern und genau in deren Emendation gewesen sei, kam nun eine solche Trauer über die ganze Druckerei, dass der alte Ascensius nicht im Stande war, der Castigation seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. So ist denn Manches schlecht ausgefallen und Fehler haben sich eingeschlichen, besonders auf den ersten Seiten. — Der Nachfolger des Verstorbenen kommt bei Brixius übel weg; er nennt ihn statt archichalcographus stets archicacographus und schimpft sich grimmig über dessen Unfleiss, Unwissenheit, Unfähigkeit und Unverschämtheit aus; nicht durch Zornausbrüche, sondern mit dem Prügel solle man ihn bestrafen, ihn, der so Vieles unrecht verstanden und deshalb aus des Brixius' Originalmanuscripte gestrichen, der an dessen Stelle unterschobene, auf die Sache gar nicht Bezug habende Dinge gebracht, aber auch einige römische Formen und lateinische Tropen verfälscht und verstümmelt und statt ihrer gothische und ganz barbarische Wendungen gesetzt habe. — An ihm habe Jener sein Tirocinium verübt, er habe auch dem Nic. Beroaldus, dem Jacobus Tusanus und Petrus Danesius sein Leid geklagt. Dem Erasmus sendet er zwei Exemplare des unglücklichen Werkes, das eine zur — Correctur; er möge ,id ipsum prius per te, quibuscunque locis uisum fuerit, expurgatum et censurae enim tuae plenam facio potestatem notandi, corrigendi, detrahendi, addendi quod uolet'. Froben solle es dann drucken und ihm fünfzig Exemplare schicken, denn ihm und Allen gefallen die Froben'schen Typen, ,qui elegantiam literarum studiis capiuntur'. Als Neuigkeit erwähnt er, dass Janus Lascaris ,noster' zurückgekehrt sei und durch einige Monate in seinem Hause wohnen werde.

1527 Im Jahre 1527 (18. April) schreibt ein gewisser Heinrich Caduceator aus Frankfurt mit vielen Entschuldigungen an Erasmus, dass er, ein so unbedeutendes Menschlein, an einen solchen Heros schreibe. Zu Erfurt habe er wohl unter Eoban Hesse studiert; aber er hätte auch jetzt noch nicht geschrieben, wenn ihm nicht das ,ingens telum', die ,necessitas' dazu gedrängt hätte. Vom Knabenalter an verehre er ihn aufs Höchste. Doch von der Wiege an sei er von einem bösen

Augenübel befallen gewesen, so dass er, wenn er nicht das Papier, die Bücher und kleinere Gegenstände ganz knapp ans Auge rücke, nichts unterscheiden könne. Das quäle ihn so sehr, dass ihm das Leben zum Ekel werde; wie Vergil's Dido habe er den Tod herbeigewünscht, denn was habe ein halbblinder Mensch für Freuden zu erwarten, was habe er am Leben, das doch eben durch diesen Sinn ein so grosses Gut für den Menschen sei? In wahrhaft ergreifender Weise klagt der Arme, wie er Spott und Hohn habe ertragen müssen, und führt dabei Aristophanes (Nubes 327) ins Feld. — Er könne bei diesen Erinnerungen die Thränen nicht zurückhalten und beschwöre ihn bei Allem, ein Mittel zur Heilung anzugeben; vor Jahren habe er von einem Famulus Capito's gehört, dass er allen Aerzten ‚omneis, qui isthic medicam artem ex professo agunt multis etiam parasangis anteeas', er, dem Hippokrates, Galenus, Averroes, Celsus u. s. w. aufs Genaueste bekannt sind. Er möge ihm helfen, entweder selbst oder durch andere Heilkundige, dass er wieder zu seiner Sehkraft komme. Verspricht ewige Dankbarkeit, auch über des Erasmus Leben hinaus. Nur deshalb wolle er ja seine Sehkraft, um sich der heiligen Schrift eingehend widmen zu können; dazu scheine er von Natur bestimmt, und des Erasmus theologische Werke bestärkten ihn nur darin. Schliesslich gibt er sein biographisches Nationale an; er sei zu Aschaffenburg geboren, circa acht Jahre sei er in Erfurt gewesen, wo er auch Baccalaureus geworden; nun lebe er in Mainz bei dem ‚praeses' von Mainz, Philipp von Schwalbach, dessen fünf Kinder er schon ein Jahr unterrichtet habe. Er wollte nach Basel zu Erasmus reisen, um ihm mündlich Alles auseinanderzusetzen, wenn er nicht von einem plötzlichen Fieber ergriffen worden wäre. Dies aber habe er im Lärm der Frankfurter Messe geschrieben. — Erasmus antwortete bald, schon am 10. Juli d. J. tröstet er ihn; wäre er Arzt, so wäre es sein Erstes, mit seinem Steinleiden fertig zu werden; übrigens habe er viele berühmte Männer gekannt, die an dem Leiden der halben Blindheit gelitten. Auch Alexander, der Schottenprinz, den er (wie er glaube) aus den Adagien kennen dürfte, habe in hohem Grade daran gelitten. Er solle keine Medicamente anwenden, sondern Brillen ‚vitrea conspicilla in hoc attemperata, ut qui pene caeci sunt, cernant

etiam procul dissita'. Erasmus gab dem Armen übrigens recht gute Rathschläge bezüglich seiner Augen.

Ein sehr nettes Schreiben ist das von Stephan Gardiner vom 28. Februar 1527. Nach den üblichen Einleitungsphrasen erinnert der Schreiber den grossen Gelehrten an die Zeit, in der er als Knabe sein — Koch gewesen sei. Er könne sich damit so brüsten, wie die, welche fast für heilig erachtet werden wollen, weil ihre Füsse das heilige Land betreten hätten. Er erinnert Erasmus, wie er in Paris bei einem Engländer Eden in vico S. Joannis gelebt, in der Zeit, in der er die ‚Moria' herausgegeben. Damals sei dort ein Knäblein gewesen, dem Erasmus stets befohlen habe, den Salat herzurichten — das sei — er gewesen. Jetzt sei er leider durch das Hofleben von ihm getrennt und nicht in der Lage, die ihm Erasmus nach Aussage des Buchhändler Gerard von Cambridge prophezeite. — Am 3. September beantwortet Erasmus:[1] ‚non opus erat tot indiciis, haerebat animo illa imago, quam Lutetiae videram'; er könne ihn malen, so plastisch stehe er vor ihm; er finde nun in ihm dieselbe Tüchtigkeit in der Wissenschaft und den ernsten Geschäften wie damals in häuslichen Verrichtungen. Sein Brief habe ihn jetzt so erquickt wie einst sein Salat. Es freue ihn sehr, dass sie einen gemeinsamen Patron hätten (den Cardinal, bei dem Gardiner diente); er habe übrigens noch so viele Briefe nach Sachsen, Polen, Ungarn, Italien, Spanien, Brabant und England auszufertigen, darum könne er nur Weniges schreiben. Grüsse an alle Bekannten und gute Lehren beschliessen den Brief.

Dass Erasmus' Prophezeiung in Erfüllung ging, zeigt das spätere Leben Gardiner's, der unter Eduard VI. Bischof von Winchester war und als solcher gegen Cranmer die Paraphrasen des Erasmus verwarf.

1528 Eines (Hieronymus) Agathias erwähnt Erasmus schon um 1521; er wurde, wie es scheint, für eine Professur am Buslidianum empfohlen; Buslidius fand an dem Manne Gefallen, es sollte ihm freistehen, ‚extra ordinem profiteri seu Graeca malit seu Hebraica', auch das Salair werde besser werden.[2] In

---

[1] Erasmi Opera III, p. 1017.

[2] Ibid., p. 652.

unserer Sammlung findet sich von diesem Agathias ein Brief an Erasmus, aus Chambery (Chamberiacum) in Savoyen datirt. Auch er fordert anlässlich eines Ereignisses in Turin den Erasmus auf, für den Glauben gegen Luther und die Erneuer der alten Ketzereien aufzutreten, schickt ihm einen Brief, den er aus Turin erhielt, der von der Wahrheit des Fegefeuers handelt, und schreibt, dass er des ‚Hieronymianers' Erasmus Werke lese.

Erasmus antwortete auf diesen Brief am 3. September 1528[1] sehr kühl; er sei gegenwärtig Augustinianer, von Augustinus sei schon ein Theil gedruckt. Das Fegefeuer sei übrigens für die recht gut, für deren Küche es passe. Solche Siege werden nicht für Christus, sondern für die Begierden Einiger erfochten.

Ein Coblenzer Bürger Justinus Gobelinus berichtet dem Erasmus (5. Februar) über seine und des Carinus Bemühungen bei Dr. Georg, dem Karthäuser und dem Kanzler, um eine im Besitze des Dr. Fabricius gewesene Handschrift des Büchleins Tertullian's ‚de spectaculis' dem Erasmus zugänglich zu machen. Der Schreiber des Briefes hat mittlerweile die Witwe des Dr. Fabricius geheiratet; diese aber behauptet, jene Handschrift sei wohl mit anderen nach Spanien gekommen und dort vielleicht zu Grunde gegangen. Er schildert nun die Forschungen, die er angestellt, um dem Tertullian dennoch auf die Spur zu kommen, und bietet sich an, zwei andere Codices: den Dionysius Areopagita und den Polykrates an ihn zu senden, wenn Erasmus sie vielleicht zur Vergleichung brauchen könne, oder aber interpretiren oder bei Froben, dem er sich gerne gefällig erweisen möchte, erscheinen lassen wolle. Er habe übrigens auch an den Dr. Matthias, den Official zu Trier, geschrieben, den besten Freund des Fabricius, ob er nichts von Tertullian wisse.

Der Arzt Hubert Barlandus (Strassburg, 30. December) schimpft sich über die πέμπτη οὐσία und die Astrologie aus, die ihn in Kosten und Mühen gebracht, und spricht von seiner Sehnsucht nach Tübingen, wo die Zierde des Jahrhunderts in der mathematischen Wissenschaft, Johann Stoffler, lehre; es brenne ihm der Boden unter den Füssen, er ärgere sich über seine Eltern,

[1] Erasmi Opera III, p. 1106.

die selten Antwort geben und wenig Geld schicken. Eppendorf (Effendorfius) habe ihn wenigstens heute zum Mittagsmahl eingeladen, bei dem er auch βασιλικῶς gegessen habe; auch Erasmus sei erwähnt worden. Eppendorf habe sich geäussert, dass er Tag für Tag auf einen Brief seines Fürsten warte, demzufolge er dann entweder nach Frankreich oder an den Hof seines Fürsten reisen werde.

Erasmus antwortet in sehr ausführlicher Weise am 8. Juni 1529.[1] Man entnimmt dem Schreiben, dass Barlandus, den er Medicus nennt, doch fortgewandert sei, Erasmus schreibt ihm ausführlich über des Stunica Dummheiten, weil er wisse, dass er sehr φιλόγελως sei, und spricht es aus, wie sehr er seine Entfernung bedaure; er wünsche nur, dass er sich der adamata bemächtigen möge.[2] Nochmals in demselben Jahre erwähnte Erasmus des Barlandus wegen eines Spitznamens, den er seinem Famulus Talesius gab.[3]

Vom 25. März 1528 aus Löwen ist ein fast unleserlicher Brief des Johannes Borsalus, Canonicus von Middelburg, später Dechant, datirt. Er meldet darin die Ankunft des Briefes, den Quirinus am 13. März von Erasmus überbracht habe, und des vorzüglichen, kürzlich erschienenen Werkes ‚de recta sermonis cum graeci, tum latini pronunciatione‘, das er ‚unserem‘ Maximilian gewidmet‘ wodurch er nicht blos diesen, sondern auch seinen den Erasmus so sehr liebenden Vater über Alles erfreut habe.[4] Er hüpfe vor Freuden und küsse das Buch; wenn aber Erasmus (in der praefatio) unter den Sodales auch den Maximilian vor Iselstein nennt, so ist der nimmer da, sondern schon vor drei Jahren zum Cardinal von Lüttich gekommen, kürzlich aber vor einigen Monaten an den kaiserlichen Hof nach Spanien gereist. Er sitze hier im Lehrjahre fest und wohl noch das nächste Jahr, denn ‚dominus noster‘ habe seinen

[1] Erami Opera III, p. 1194—1202.

[2] Ibid., p. 1194—1202.

[3] Ibid., p. 1222.

[4] Es ist der junge, im Knabenalter stehende Maximilian von Burgund gemeint. Vgl. die hübsche Dedicationsepistel zu dem 1528 bei Froben erschienenen Werke. Den Borsalus rühmt er dort mit den Worten: Joanne Borsalo, Decano Veriensi, viro cum egregie docto tum singulari morum integritate sanctitateque praedito.

Sinn geändert, wahrscheinlich wegen der allgemeinen Kriegsgefahr, deren Ende man nicht absehen könne. Den Quirinus habe er nach Kräften dem Herrn von Bevern empfohlen, was wegen des Lobes, das Erasmus spendete, leicht war. Er reise nach Zeeland, um dieses Buch des Erasmus und den Brief seinem Herrn zu zeigen, denn von allen Briefen, die er früher erhielt, habe Max stets an seinen Bruder ein Exemplar geschickt. — Der Ueberbringer, ein Friese, habe ihm diesen Brief abgepresst, um dadurch Gelegenheit zu gewinnen, den Erasmus zu begrüssen. — Gerne schreiben die Correspondenten Erfreuliches. So sendet auch aus Aberdeen (26. Mai) Hector Boethius Deidonatus ein Schreiben dieser Art an Erasmus. Johannes Bibliopengus (Buchbinder?), ein ziemlich gelehrter Jüngling aus Dänemark, natürlich ein Verehrer des Erasmus, war sehr erfreut, als er in Aberdeen Gesinnungsgenossen fand, und sah mit ausserordentlichem Vergnügen, dass daselbst Studirende der heiligen Schrift die Paraphrasen in Händen hätten, die didaktischen und pädagogischen Werke des Erasmus aber so begierig gelesen würden, dass derjenige, der sich damit nicht so befasste, von den Genossen nicht als Studieneifriger betrachtet würde. Nachdem dieser Johannes nach der Ursache der Ergebenheit gegen Erasmus geforscht, erfuhr er, dass die Häupter dieser Schule einstens Hörer des Erasmus gewesen seien. Und um ihm die Sache klar zu machen, so erzähle er, der sozusagen die Fundamente für das Studium zu Aberdeen gelegt, dass er vor zweiunddreissig Jahren im Mons Acutus zu Paris mit Erasmus gelebt, wo dieser einige heilige Handschriften erklärte und seine Bewunderung durch ausgezeichnete Gelehrsamkeit und beispiellos bescheidenes Wesen erregt habe. . . . Abgesehen von seiner ausserordentlichen Kenntniss der römischen und griechischen Literatur, welche Kenntnisse der Philosophie und Theologie, der er sich vom Anfange an gewidmet habe, welches Feuer im Lehren, welcher Glanz des Styles, welche Sorgsamkeit um die Erhaltung des wahren Glaubens, welche Kenntniss aller Orte, wohin Menschen dringen können! Erasmus sei für alle Gelehrten ein Gegenstand der Bewunderung; nicht minder für die Bekenner des Christenthums, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit seien bei ihm vereint. Er sei der Gelehrteste unter allen Gelehrten, er prophezeie

ihm den Nachruhm u. s. w. Uebrigens will der Schreiber des Briefes dafür sorgen, dass ihm die Jugend in Aberdeen als den besten Vater der Wissenschaften betrachte, seinen Namen verehre und hochhalte, seinen der Unsterblichkeit würdigen Ruhm besinge u. s. w., kurz er möge die Schule von Aberdeen als die seine betrachten, die seinen Werken mehr als denen der übrigen Menschen ergeben ist.

Von dem bekannten späteren Diplomaten Christoph von Carlowitz ist nur das Fragment eines Briefes vorhanden (16. Juni, Besançon), in dem er den Tod des Archidiaconus von Besançon, Fericus Carondiletus, des Bruders des Erzbischofs von Palermo, meldet.[1] Carlowitz erzählt, dass er nach Besançon gereist, nicht um Dôle gänzlich zu verlassen, sondern um von den Gewohnheiten der Deutschen, deren dort eine übermässig grosse Zahl sei, loszukommen und dadurch besser französisch zu lernen. Wenn Erasmus an den Herzog von Sachsen schreibe, solle er seine Empfehlung erneuern.

Wir erinnern uns des Briefes des Arztes ‚Anthoninus', in dem die Verdienste Johannes Henckel's gepriesen werden. Aus dem Jahre 1528 (datirt 18. Juli, Oedenburg) besitzen wir nun selbst einen Brief dieses für den Erasmianismus im Osten wichtigen Mannes.[2] Auf Anthoninus schiebt Henckel die Schuld seines Schreibens, nicht minder auf die Leutseligkeit des Erasmus, der ihm geschrieben. Mit tiefer Trauer müsse er ihm melden, dass Anthoninus wohl in Folge seiner gar zu anstrengen-

---

[1] Cf. Erasmi Opera III, p. 1090.

[2] Ueber die Geschichte des ihm von Henckel zugesendeten Bechers cf. den Brief des Oláh Miklós an Henckel in dem für den Humanismus bei den südöstlichen Völkern sehr belehrenden Buche Oláh Miklós II. Lajos és Mária Királyné titkára, utóbb magy. orsz. cancellár esztergomi érsek — primás és kir. helytartó Levelezése közli Ipolyi Arnold, Budapest 1875, p. 14. Den Becher erhielt Erasmus sammt Briefen der Königin von Ungarn und Henckel's am 7. Juli 1530. Ibid., p. 70 schreibt Erasmus an Oláh: Henckellus, cuius autoritas apud me plurimum habet ponderis. p. 145 Brief des J. Longolius an Henckel parochus Schueidnicensis. Cf. auch ibid., p. 243, dann 252 ff. den Brief Henckel's an Oláh, in dem der jüngere J. Henckel ‚nepos ex fratre meo' erwähnt wird, der mit unserem Henckel nicht verwechselt werden darf. Besonders werthvoll aber ist der Brief an Erasmus vom 26. November 1522 (Levelezése 265), datirt Bergis — Hannoniae, in dem auch Quirinus erwähnt wird.

den medicinischen Studien im vergangenen Winter wahnsinnig geworden sei; man musste ihm sogar Handschellen anlegen. Die Hoffnung der Aerzte, dass es mit der besseren Jahreszeit auch besser werde, trog, nun könne man ihm nur den Tod wünschen. In grosser Trauer wendet er sich sodann zu seinen Angelegenheiten. Er sei dieser Tage zu seiner Königin zurückgekehrt, die inmitten der Bedrängniss zu verlassen er genöthigt gewesen sei. Jetzt predige er an diesem Hofe, den er mit Lobsprüchen überhäuft; man glaube nicht im Frauengemach, sondern in einer Schule zu sein, immer sind Bücher zur Hand, man lehrt, lernt und tröstet die Witwenschaft. Die Königin las täglich die Paraphrasen, früher deutsch, jetzt lateinisch. Sie liebt den Erasmus deshalb wegen seiner edlen Arbeiten, er solle sie durch ein neues — wohl literarisches — Geschenk erfreuen, er werde sich dadurch nicht blos die Königin, sondern alle Gattinen und Witwen zu Dank verpflichten. Schliesslich kann er nicht umhin, zu bemerken: ‚Misi ad te hoc exemplo alteras, cauere mihi volens ab hiis quibus literae praedae esse consueuerant.[1]

Aus Brügge schreibt (6. März 1529) der J.U. Doctor, Scholaster 1529
und Canonicus S. Donatiani, Jacob Johannes Ferynus. Livinus habe ihn trotz seiner Beschäftigung bewogen, dass er geschrieben, er wünsche recht gute Gesundheit, denn was leiste Erasmus in seinem vorgeschrittenen Alter zum Nutzen des Staates! Wie habe er doch Luther, den schrecklichen Wilden niedergestreckt und nun den Augustinus endlich zum Abschlusse gebracht! Was ihn anlange, so lebe er hier als Reconvalescent von seiner so höchst verderblichen Schweisskrankheit. Durch Laurinus'[2] (der sich wohl befinde) Güte sei er zum Scholastiker des Collegiums des S. Donatianus erhoben worden. Der Greis Karl, Robert und die Schwester, alle Verehrer des Erasmus seien von der Seuche hinweggerafft worden, ebenso vier Kinder der Familie, und das in wenigen Tagen, so zwar, dass er aus dem leeren Palast des Fürsten in eine allerdings nicht stattliche, aber für die Studien passende und den Freunden nahe Behausung, nicht weit vom

[1] Henckel unterschreibt sich: Serenissimae Reginae Hungariae et Bohemiae Mariae viduae a contionibus et a consiliis, parochus Cassouiensis.

[2] Coadjutor des Decans des heiligen Donatianusklosters zu Brügge; cf. Horawitz, M. Lipsius, p. 22.

Hause des Laurinus, übersiedelt. Wenn Erasmus hieher aus dem aufgeregten Deutschland eilen wolle, so werde er ihm und dem Laurin sehr zu Danke kommen.

Eben von jenem Livinus Ammonius,[1] der in des Erasmus Correspondenz so häufig vorkommt, ist ein für die so reiche geistige Thätigkeit Belgiens sehr charakteristischer Brief aus dem Jahre 1529 in unserer Sammlung vorhanden. Auch diese Angaben führen wieder auf die oft zu beobachtende literargeschichtliche Thatsache einer bedeutenden Anzahl von Collaboratoren bei Erasmus' grossen Werken. — Livinus erwähnt im Eingange seines sehr weitläufigen Schreibens, er habe schon früher einen, wie er fürchten müsse, allzu geschwätzigen Brief an ihn, den durch Arbeiten Beschwerten und von den sinnlosen Tumulten und Aufständen der sogenannten Evangelischen Belagerten gerichtet. — Aus der Ferne, in der sicheren Karthause im Walde des S. Martinus (in Sylva diui Martini), mag sich die Sache schrecklich ausgenommen haben; Ammonius sieht den geliebten greisen Gelehrten von den furchtbarsten Gefahren umlagert, sein Leben stündlich bedroht und betet täglich für die Rettung des Meisters. Denn mit der Gefährdung seines Lebens seien nicht blos die schönen Wissenschaften, sondern auch das Studium der reineren Theologie gefährdet. Zu diesem Briefe habe ihn denn auch nur die unbändige Liebe zu ihm und Karl von Utenhoven's Ausspruch getrieben, der ihm gesagt, dass Erasmus an seinen Zuschriften Freude habe und ihm einen Gruss an Erasmus auftrug. Was ihm befohlen wurde, habe er an Erasmus Schetus geschickt. — Er wünscht übrigens nicht, dass sein Schreiben von Jemandem gelesen werde und thut sehr geheimnissvoll damit. — Er dankt weiters dem Erasmus für die ehrenvolle Erwähnung in der Vorrede zum Chrysostomus, wo er ihn unter die Reihe der ‚Feliciora ingenia' rechnet; er habe ihn damit wohl beim Ohre zupfen und ihm zeigen wollen, wie er ihn haben wolle. Möchte er doch ein Solcher sein! — Er dankt ihm für diesen Beweis des Wohlwollens und für die Dedication des Chrysostomus an Utenhoven, wodurch er den Chrysostomus eigentlich ihnen Allen dedicirt habe. Dadurch habe er aber eigentlich nur den Hunger nach der reichbesetzten

[1] Erasmi Opera III, p. 11 55: L. A. vir eruditione juxta ac pietate insignis.

Tafel geweckt, an der man sich gerne satt essen möchte. Einen aus der Reihe der dort Genannten habe mittlerweile der Tod fortgerissen, den Antonius Clava, der ihm testamentarisch drei griechische Bücher vermacht habe, nämlich eine Bibel, ‚Herodotum tuum‘ und Plutarch's Moralia. Erasmus möge doch des Clava öffentlich gedenken. Auch der ὠκύμορος Ceratinus sei gestorben; doch genug nun von dem Traurigen, er müsse ihm ja für die Witze über einen gewissen Anticomarita danken, über die Alles gelacht habe, der aber wohl niemals anders werden dürfte. Er habe erfahren, dass Erasmus sammt seiner Habe sicher von Basel nach Freiburg gekommen sei. Er glaube aber, Erasmus bemühe sich, einen Ort zu finden, der ihm Sicherheit und Ruhe für den letzten Act seines Lebens biete, und habe wohl Italien oder Frankreich ins Auge gefasst. Er jedoch rathe ihm, allen anderen Menschen Valet zu sagen und Gent zu wählen. Hier werde er grosse Veränderungen finden; der Senat von ganz Flandern ist vom Herzen erasmisch gesinnt. Ein grosser Theil der Mönche habe sich vom Aberglauben zur Frömmigkeit erhoben, und wenn Liebhaber des Alten übrig sind, φόβῳ ἡσυχίαν ἄγουσιν. Er wage es zu behaupten, dass in der ganzen Christenheit keine Stadt sei, in welcher das Evangelium so viel gepredigt werde und Erasmus so viele echte Freunde besitze. ‚Du kennst ja die Sitten deiner Landsleute, die so unfähig sind, zu heucheln‘. Und nun führt er die Freunde auf, die Erasmus hieher ziehen sollen, vor Allen den Audomarus Eding, der allein genügen würde, ein Mensch ‚Gratiis gratiosior‘, den er mit Lobsprüchen überhäuft. Wolle Erasmus in der Stadt wohnen, so werde er sich Mühe geben, dass er dort nicht bloss gut und anständig, sondern auch prächtig leben könne, wolle er dagegen auf dem Lande leben, so werde er ihm ein Asyl anbieten, wo er ganz ruhig, fern von allem Gewirre, philosophiren könne. Er beschreibt nun diesen Ort: ‚est autem locus placide supinus, mille propemodum passus a monticulis hic inde distans coelo saluberrimo, scaturigine fontium, camporumque virore quaquaversum patet aspectus peramoenus plusculum semotus a cohabitatione caeterorum, ad philosophiam commodissimus. Domus ipsa in aeditiorem paulo caeteris cespitem substructa in morem insulae circumstagnantibus aquis munitur, ad quam nisi per pontem eumque solutilem non patet

accessus.' Als Nachbarn aber habe er den Abt Rufaltius des heiligen Hadriansklosters auf dem Gerardsberge, den Ritter Franciscus Massenius, der Patron aller Studirenden und auch der seine sei, dann ihn und endlich Eding. Und das Alles innerhalb tausend Schritte! Was für ein Freund er sei, wolle er dann durch die Gegenwart bezeugen. Wahrlich, dieser Landaufenthalt würde auch einem Fürsten zur Annehmlichkeit gereichen: die Besitzung heisst Hasseletum, ist aber nicht das, woher jener Minorite Franciscus Titelmann von Löwen (male feriatus) herstamme,[1] sondern ein weitaus anderes, denn dieses erzeugt keine Leute, die ihre Musse so schlecht nützen. — Doch er habe das Mass eines Briefes bei Weitem überschritten und bitte ihn nur um das Eine aufs Neue, dass er nirgend anders hinwandere als nach Gent. ‚Nicht umsonst hast Du diese Stadt durch Deine Loberhebungen geziert,[2] sie selbst wünscht nun zu zeigen, mit wie viel Recht Du dies gethan!

In einem Postscript berichtet er, dass ihm Jemand gesagt, opus de vocatione gentium hactenus Ambrosii titulo citatum in monasterio Septem Fontium apud Bruxellam alium in fronte autorem praeferre. Der Mann könne sich aber, obwohl er es gesehen, doch nicht recht daran erinnern, er aber habe auch nicht Zeit, nachzuforschen. Wenn übrigens Erasmus es befehle, so werde er sich Mühe geben, es herauszubringen. Beinahe hätte er aber noch Eines vergessen, eine Note zu Acta App. c. VII. p. 277; er sei dabei nicht recht aufmerksam gewesen, Erasmus möge verzeihen.

---

[1] Erasmi Opera III, p. 1169 A wird von seinen Progymnasmata gesprochen.

[2] Livinus citirt mit feiner Artigkeit beinahe die Worte des Lobspruches des Erasmus, welche dieser in der Vorrede in aliquot Opuscula Chrysostomi Graeca gethan: cf. Erasmi Opera III, p. 1153 ff.

Kreolische Studien.

Von

Hugo Schuchardt,
corr. Mitglied der kais. Akademie der Wissenschaften.

II.

Ueber das Indoportugiesische von Cochim.

Wer von ‚Indoportugiesisch' redet, pflegt darunter ausschliesslich das entartete Portugiesisch zu verstehen, welches noch auf Ceylon gesprochen wird. Eigene Nachforschungen haben mich davon überzeugt, dass auf dem indischen Festlande sehr ähnliche Dialecte existiren; das Folgende bilde den ersten Beitrag zu ihrer Kenntniss. Ueber die Ursprünge und den Charakter dieses Indoportugiesischen, das seine Arme nach China und in den südöstlichen Archipel ausstreckt, und dessen geringe Variationsweite uns vorderhand befremdet, wird man erst dann sich äussern können, wenn hinlängliches Material beisammen sein wird.*

Se. Hochwürden der anglicanische **Bischof von Travancore** hatte die ausserordentliche Güte, wofür ich ihm meinen verbindlichsten Dank abstatte, mir zweimal Proben des zu Cochim gesprochenen portugiesischen Dialects zu übersenden. Die der ersten Sendung (*B*) rühren von einem Herrn Pedro zu Cochim her; wer die der zweiten (*A*) niedergeschrieben hat, ist mir nicht bekannt. Die Sprachfärbung ist in beiden eine wesentlich verschiedene, was ich mir nur so zu erklären vermag, dass *A* die kreolische Mundart in ihrer natürlichen, charakteristischen Ausprägung darstellt, *B* jedoch in einer der Schriftsprache angenäherten Gestalt, wozu sich auch die grösstentheils religiöse Materie eignet. Zwei Liedchen, die hier am Schluss stehen, sind sogar in reinem, wenn auch nicht feinem

Portugiesisch.[1] Wo sich einmal eine kreolische Mundart fixirt hat, wird zwischen ihr und der europäischen Grundsprache, falls sie ebenda irgendwie cultivirt wird, eine Scala von Kreuzungen oder Uebergängen hervortreten. Es ist wichtig, diese hybriden Bildungen kennen zu lernen, in denen ja doch der anfängliche Process sich gewissermassen weiterspinnt. Fast alle, die sich in kreolischer Poesie versucht haben, sind bald unwillkürlich in die Cultursprache verfallen, bald haben sie gezwungene Anleihen bei derselben gemacht. Solche heterogene Elemente muss der, welcher sich mit kreolischen Studien beschäftigt, auszuscheiden wissen. Wiederum vermögen auch die gebildeten Colonisten beim Gebrauch des europäischen Idioms nicht, sich der kreolischen Einflüsse vollständig zu erwehren. Dass *B* einen bestimmten Sprachtypus darstelle, lässt sich schwer denken; ein derartiges Gemisch wird wohl nur bei gewissen Gelegenheiten sich als Verständigungsmittel entwickeln. Daher ist es vielleicht besser, hier nicht sowohl ein verfeinertes Kreolisch zu sehen, als ein vernachlässigtes Portugiesisch, in welchem fast nur die negativen Züge des Kreolischen durchschimmern. Wir werden an jene Denkmäler des beginnenden Mittelalters erinnert, in denen sich der Einfluss der lateinischen Volksmundarten verräth.

---

[1] Das eine besteht in biblischen Denkversen:

Adão foi primeiro
Que peccou no mundo u. s. w.

Das andere, ‚zu Cochim sehr bekannt‘, lautet:

1. *Patria amada, patria amada,*
Perdi pai e mai tambem,
Mas ainda não perdi
A lembrança do meu bem.

2. *Gastei tempo, ferro e bronze*
E as pedras consume tambem,
Mas ainda não perdi
A lembrança do meu bem.

Ein sehr fragmentarisches Exemplar des dritten Bandes der ‚*Rimas de J. X. Matos*‘, welches mir ein in Cochim ansässiger Herr als Document des dort gesprochenen Patois schickte, lässt keinen Schluss darauf zu, wie weit man sich in jener Stadt noch mit portugiesischer Literatur beschäftigt, sondern zeigt nur, dass der Unterschied zwischen Kreolisch und Portugiesisch über die engsten Kreise hinaus nicht bekannt ist.

Ich habe in *A* und *B* die Schreibung durchaus so belassen, wie ich sie fand, obwohl zahlreiche Inconsequenzen und Flüchtigkeiten unangenehm in die Augen fallen; der Begründung dieses Verfahrens glaube ich überhoben zu sein. Nur der Interpunction habe ich mich angenommen, welche besonders in *A* auf sinnstörende Weise vernachlässigt ist.[1] *B* war von einer Uebersetzung begleitet; *A* nicht. Was mir hier dunkel blieb, habe ich theils unter dem Texte, theils in den sprachlichen Bemerkungen ausdrücklich bezeichnet.

A.

Encontra entres amigos avizinhados.

Einkaufen von Krebsen.

‚Bom dia, Senhor, quilai tem saude?‘

‚Tem bom, muito merce; que noves?‘

‚Nuca ouvi nada particular de falar. Hojo sedo eu jafoi por Aracudy por compre caringuejo. Eu ja olha ali bastanti cambrom grandi e pequinino. Grande he fresco bunito por faze alathi (ou azetipimenta), e cambrom pequinino nuca vale; tudo ja fica podri. Mas caringuejo bem pouco; eu ja acha dez caringuejo. Todo tem ouvo bem dilicado por fazer temprado.‘

‚Mas quanto jada por dez caringuejo?‘

‚O! eu jada dos fano. Pouco car he; mas que pode faze! si quere cume, meste paga, sejo caro. Mas na mez de Nevembro, Dezembro bastanti caringuejo lo acha.‘

‚Aquelora lo acha bastanti e tem bom carni tambem.‘

Fischfang.

‚Vambos nos vai pesca hoje?‘

‚Vambos vai.‘

‚Porqui te vai? agora não tem mare por pegue malom.‘[2]

[1] Vertheilung der Gespräche unter die Personen findet sich nicht; ich habe sie nach meinem Gutdünken, aber nicht zu meiner völligen Befriedigung ausgeführt.

[2] Ein Fisch.

‚Quem ja fala? agora tem bom mare por pegue malom. Ante tarde jafoi dos manchu nossa jente, cada manchu ja pega sinco peixi. Si nos vai, nos lo pegue peixi, sigur.‘

‚Antos faze pronto. Nos pode vai justo sinco hora.‘

‚Vosse mez[1] *compre isca; eu lo faze pronto corda, fates e tanas.‘*

‚Vosse podì impresta por mi hum anzol?‘

‚Deixa eu olha si tem na caza.‘ —

‚Quelai ja passa ante su pescaria?‘

‚Ja passa bom. Mas peixi bem ladrão, te tama isca sem faze sinti. Eu ja mata dos peixi ordenado[2]*; eu ja sinte peixi bem tardi, ja tinha 8 hora de noite. Vicente ja mata hum peixe grande de ouvo bem dilicado. Eu ja mate depois inguia grande tres. Mas he grande mizerio, qande pegue inguia noite; aqueli, qande cai na manchua, lo danfica tudo linha e nuca vale por cari; mas por salga e faze caruvado bem gostozo.‘*

‚Hoje A. [so?] *toma logo vai?‘*

‚Eu toma deixe vi junto?‘ .

‚Bom, podi vi junto, mas hum coza. Se vos lo mata peixi, meste faze igoal quinho. Eu si lo mate, eu tama lo faze mesmo modo.‘

‚Tem bom, Senhor. Si nos tem furtuna, nos lo mata bom peixi, sejo jatem por conta de manchu su luguer.‘

‚Hoje noite agu luzenti. No he bom mare. Vambos vai por caza. Jatem 8 hora passado; jente de caza lotem esperando por nos. Amanhã didia nos podi vai por pesca bagri com chingati. Puixa fatez, omi.‘

‚Vambos nos vai por caza; hojo su pescaria azniação completo.‘ —

‚Cabeça de bagri dilicado por faze seco seco, por toca boca com apa ou bolo quenti quenti; mais antes meste dali bom ca de grog, aquelora lo tem bom apetita.‘

Fest; Unglück des Präsidenten.

‚Este anno festa de Paliport bem tristi, prezidente com dos sua crianças ja quime com polvra; tudo tem na grande perigo

[1] = *mesmo?* = *mesté?* Aber diese Formen erscheinen weiter unten unverkürzt.

[2] = *ordinario?*

de morte. Dos crianças ja more onte, inda tem prezidente com hum servidor na perigo; jenti te fala que nada escapa. Prezidente diz que he bem cainhozo[1]*; nu tem da esmola por pobres coma outro prezidentes passado. Este anno bem pouco jenti lo vai por festa de Paliport. 5 de Agosto lo caba festa.'*

Ortswechsel; schweres Leben.

'Senhor Jazinho, que dia vosse te parti por Vainaad?'

'Nuca fica seguro inda; podi ser nesti seman.'

'Agora alli he bom tempo, nutem muito febri. Nos quatro pesso tame tem lembrança por vai busca algum serviço; na nossa terra ja nutem remedi por passe vida.'

'Quanto lo pedi divida?'

'Nos, quanto lo santa na caza.[2] *Vosse sabe: „quem quer ande, quem niquer mande"; porisso si busca lo ache, assi quelai te fala: „o diligenti lo fica rico, o perguisozo cada vez lo vai discaindo." Porisso he qui nos quere vai busque.'*

'Mas, amigo, por conserta fermento, nada nutem na mo. Qui vida lo faze? Com quem lo vale e pedi? Qui lo faze?'

'Meste busca hum remedi; Deos he grandi.'

Taufe; s. unten.

'Ouvi, Senhor, hoje tem hum bautizada.'

'Di quem?'

'Criança de Miglinho. Vosse lo vai?'

'Eu nu tem sigur.'

'Vi, omi, nos podi vai dali dos cantigo.'

'Deixa olhe, talves nos podi vai junto.'

Gerösteter Reis: Feste.

'Quelai ja passa Putari[3]*? ja mella avela?'*

'Qui te fala, Nona Anji, ja mella avela?'

'O ja passa hum modo. Esti anno inverno muito forti; varjeiros[4] *ja sufri grandi perdiçom. Avella bem pouca ja pile.*

---

[1] = port. *cainho* (veraltet), 'knickerig'.

[2] Diese beiden Sätze (und natürlich auch ihre Vertheilung) sind mir nicht völlig klar: 'Wieviel werdet Ihr Anlehen verlangen?' (vgl. unten 115) 'Soviel wir auf das Haus aufnehmen werden.' — ?

[3] 8. September.

[4] Von *varje* (vulgär) = *varzea*.

Crianças tinha condina[1] *por mi qui ja fica obrigado de pila pouco avella. Por quem ja vi, tama jada; nos tama ja cume. Aquel dia tame ja passa.'*

,Ainde tem vare de Oitubro dia de Samatre, bom festa de koncho e saltão.'

Reise des Gouverneurs.

,Ouvi, Acha Peni, que noves tem de vinda de governador de Madrasta?'

,O, elle lo chega na fim deste mez (31 de Agosto). Tudo jenti de Cochim e Vaipim ja faze miting por dar pitição por governo sobre tax de municipal por faze menus. Commissioneros de municipal te faze preparo por receber por governador; tres partides te prepere addresso por presente por governo.'

,Que diz, Senhor Mano? assim governador tame ja chega na $6^1/_2$ *de manhão hojo?'*

,Ouvi, Sinhor, tudo esti grandi jenti te vi, te vai. Por nos nutem nehum bondade! nehum serviço tama não quer ordene por nos por passa nossa dia e nossa familia. Governo ja fica muito tristi, quando ja ouvi cauz de Vaipim; tem na hum triste estado, pode ser que lo faze algum bondade, si elle quere. Tem noticia que governo lo vai por Trivandrum logo; te vai por encontra por rei d'alli. Governador te parece coma bom home, e eu te parece que lotem quazi 60 annos de idade. Nossa sinhor bispo jafoi por encontre por governador e ja fica recebido com grande attenção e respeito. Governador ja fica contente, quiora ja olha redi china, quando ja passa por caminho de cidade; pouco hora ja impe por olha quelai te bota redi e te puixa. Mas aquelle hora nehum pexi nuca cai na redi. E dispos governador com outro gente bastanto, com senhor senhor, tudo jafoi por lugar de Light House. E dispos na retorna ja entre na igreja catholica de cidadi. E logo ja sahi e ja parti por Bolgátti. Naquele dia tinha grande jante por governador conta de rei. Na mesmo noiti governo com outro su jenti ja parti por Trivandrum. Mas ja ouvi qui governador nuca vai olha por rei d'alli, por caus que hum pesso de familha de rei ja morre. Governo com su jente jafoi por Madrasta por outro caminho. Ellotro qui tem falla senhor, pesso

[1] = *condemnar*, ,tadeln'; wegen *n* = *mn* vgl. *danfica* 31.

le grande paga, quiora te lembre pode vai, quiora te lembre pode vi. Coitadinho de nos pobre! si quere vai hum lugar, com quem tudo meste vale de divida?[1] tame tem grande travalho por acha divida. Nossa coza nute qui fale. Hojo por cuze aras,[2] nutem na caza. Qui vida lo faze, nuca sabe.'

Geburtstag.

,Ouvi, omi, hoji tem hum bom dia, hoje he anno de Acha Peni. Vamus nos vai da folga muito, vamos vai, talvez nos lo passa bom. Acha Joaquim, Acha Pedrinho, Acha Domingo tudo lotem. Si tem cazio, podi canta dos cantigo; bastanto dia jatem qui ja canta.'

Arbeit suchen.

,Ouvi, omi, vosse tem algum serviço agora?'

,Nutem nada. Eu, jatem mas que hum mez que eu ja pega escopro macety na mo. Dos semana eu jafoi por sirvi na barco na mar fora; hum suman ja sirvi, com dos dia depos ja caba sirviço. Eu tem lembrança por vai por Vainaad por busca hum sirviço. Aqui fica nuca vale.'

,Vosse si quere vi, nos podi vai junto.'

Taufe.

,Hojo tem hum bautizada, criança de Acha Nicolo. Vosse tem comvidado?'

,Por mi ja convida.'

,Vosse lo vai?'

,Vamos olha, talvez eu lo vai.'

,Vi, Sinhor, nos tudo podi vai e junto podi sai.'

,Quem he padrinho de criança e madrinho?'

,Acha Mano com mulher.'

,Quiora he bautizado?'

,Acha Padri meste vi de cidadi; lo fica sinco ora.' —

,Assim cabou bautizado.'

,Folga muito, Senhor Padrinho e Madrinho, folga muito, Acha Nicolo e outro mas familia.'

---

[1] Nicht ganz klar. ,Wen Alles müssen wir um Anleihen angehen?' vgl. 61. 67.

[2] = cozer arroz.

‚Faze meçe passa dentro; vamos nos tama hum copi de cha.‘
‚Sem, Sinhor, nesti chuiva bem bom.‘
‚Faze meçe tama bibinca[1]*, tama papada.‘*
‚Este he bunito bom.‘ —
‚Cant' ora ja tem agora?‘
‚Eu te lembre qui jatem oit' ora passado.‘
‚Acha Nicolo, da liberdade por nos; ja he tardi.‘
‚Espero, Sinhor, niquar fica pressada.‘
‚Antos meste escuza por nos. Da liberdade neste hora, ja tardi por nos de canter hum cantigo.‘
‚Sim, Senhor, com tudo prazer.‘
‚Então, antes de principiar, vambos nos mulha garganto.‘
‚Com tudo prazer.‘
‚Acha Peni, faze favor principiar.‘
Com sangui de propria veas,
Bella noite escreveu,[2]
Com poucos letras, ja mais que diga
Eu hei de amar ate morre,
Eu hade amar a ti,
Tu hade amar a mim, } Chor.
Eu hade amar a ti ate morre.

B.

I. Hum Conversa.

Hum dia eu tamou opportunidade de conversar com hum mulher sobre salvação da sua alma. Eu perguntou ella si ella foi salvado. A mulher respondeo: ‚Não, Senhor, eu não pode fallar que eu he salvado. Eu lembra que semelhante pergunta he mui forte por qualquer pessoa por dizer „sim“.‘ ‚Bom‘, diz eu, ‚si vos não recebeo Christo e não foi nacido de novo, por certa este pergunta he mui forte por vos fallar „sim“. Ja quazi a dezseis annos que eu foi salvado, não por causa que sou pela natureza melhor do que outros, mas somente por rezão que eu

[1] ‚*Bibinca* la, ein sehr beliebter Kuchen aus gekochtem Reis und Cocosmilch‘, F. Blumentritt, Philipp. Vocab. S. 12.
[2] Ist mir unverständlich. *Escrev' eu?*

*tamou lugar de hum culpado peccador diante de Deos e eu creo no Senhor Jesu Christo coma meu salvador, e seu palavros declarão que por mim vida eterno, e eu creo nelle.' Então fallou a mulher: ,Senhor, eu sou hum membro da igreja de * * * este dezseis annos passado e desde aquelle tempo ate agora eu paga bom soma da dinheiro por sustente de ministro e outro gastos de igreja e tamou trabalho de fazer com os outros aquelle he dereito e espera na misericordia de Deos, porque elle he misericordiozo.' Respondeo eu: ,Verdade, Deos he misericordiozo, Deos não pode mentir, e elle diz: „Senão que renascer de novo, não pode ver o reino de Deos."[1] Digo então si vos sois nacido de novo.' Respondeo ella: ,Não, Senhor, eu não lembra que eu foi nascido de novo.' Então respondeo eu: ,Vos não posse ver o reino de Deos, si morre antes de nascer de novo; inferno será vosso porção, si não nasce de novo.' Então diz a mulher: ,Si aquelle he verdade, que valle pertenciar a hum igreja pagando dinheiro por sustente da igreja e depois de todo este vai no inferno, senão nascido de novo?' Respondeo eu: ,O Senhor Jesu Christo sozinho que salva peccadores. Na lugar ou parte de nos descançar naquelle completa ou acabado obra de Christo, o Satanas busca para enganar vossa alma consolando vos com mentos* [oder *muitos?*] *de vossa charactro moral, vosso posição de membro de igreja e de vosso bom obras.' Então diz a mulher com suspir: ,Eu soponha que devemos fazer melhor que pode e esperar na misericordia de Deos.' Depois de algum mais palavros com este mulher, eu mostrou ella sua falso esperança.*

Este mulher, meu querido leitor, foi enganado pella diabo, o inimigo de Deos e homens, com vão confiança que ella tinha no caminho por ceos, ainda que foi nunca nascido de novo. Por fallar com hum pobre peccador que Deos heida [*hade*] *tamar elle no ceos por causa que elle he hum membro da igreja e por muitos de sua bom obras, não ha* [he?] *o evangelho de biblia, mas outro hum evangelho inventido pela Satanas, so a fim de levar muitas almas no inferno. E porisso, querido irmão, cuidai de vos, não descançar vossa alma na qualquer cousas, senão no Christo nossa Senhor e aquelle que elle fez na cruz. Deos falla: ,O pagamento do peccado he a morte, mas a graça de Deos he vida eterno*

[1] Joh. III, 3.

pela Jesu Christo nosso Senhor.'[1] *Amarcai então que vida eterno não ha [he?] pagamento, mas somente dom ou graça de Deos e o mesmo será recebido, e não comprado com preço alguma. E nos lemos outro vez: ‚Pela graça he que sois salvas mediante a fe, e isto não vem de vos, porque he hum dom de Deos; não vem das nossas obras, paraque ninguem se glorie.' Pergunteis vos: ‚Que he necessario que eu faça para me salvar?' Eu responde no palavro de Escritura: ‚Cre no Senhor Jesu Christo e tu seras salva.'*[2]

II.

Na hum certa cidade tinha hum mulher; por este mulher tinha hum caza. Hum dia esta caza pegou fogo. A mulher foi bem activa e removeo todas suas fatas da sua caza, mas esquecei de remover sua criança que estava dormindo na versa dentro de caza. Por fim ella lembrou da sua criança e andou com todo aprestado para salvar sua criança. Mas ja ero muito tarde; ella não podia agora entrar na caza por causa de tanta flamas de fogo. Julgai da suas tristezas e agonia, gritando: ‚Oh! minha criança! minha criança!'

Mesmo mode sera com muito peccador quem inteiro tempo da sua vida vai cuidozo e tribulado sobre muito cousas, mas esquecido daquelle hum cousa necessario, a saber salvação das almas. Que vallé naquelle hora para hum homem fallar: ‚Eu achou hum bom lugar ou bom officio, mas perdeo minha alma; eu tem bastante camerados, mas Deos he meu inimigo; eu vivei em prazer, mas agora minha penas he eterno porção; eu envistio meu corpo com bunito vestimentos, mas minha alma he nú diante de Deos. Oh! minha alma! minha alma!'

III.

Quando Abrahão sentou na porta de sua tenda conforme sua custume, esperando por accomoder estrangeros, elle olhou hum velho vindo sua perto, quazi a centa annos de idade. Abrahão recebeo este homem com todo bondade, lavou seu pe e aperelhou cea e deu elle lugar por sentar. Mas olhando que o velho

---

[1] Rom. IV, 23.

[2] Act. XVI, 30f.

comei antes de pedir bensa de Deos sobre sua comer, perguntou por que resão elle não adorou o Deos dos ceos? O velho fallou que elle não adorou somente fogo e não cunheceo outro nenhum Deos. Abrahão ovindo esto ficou raiva e botou fora o velho fora de sua tenda, e elle foi expozado por todos mal de noite na condição que nunca lembrou. Quando o velho ja foi, Deos chamou Abrahão e perguntou sobre o estrangero. Abrahão respondeo: ‚Eu botou elle fora, porquanto elle não adora ti.‘ Então respondeo Deos: ‚Eu suffrio elle este centa annos, ainda que elle não deo respeito a mim; não podia vos suffrir elle por hum noite, quando elle deo vos nenhum trabalho?‘ Abrahão ovindo este, mandou trizer o velho outro vez na sua caza e tratou com grande hospide [so!].

Vai nos faze mesmo mode, e vossa caridade achara recompensa pella Deos de Abrahão.

IV. Sprüche von Salomon.

1. *Homem misericordiozo faze bem por sua mesmo alma.*
2. *Misericordia dos malditos he cruel.*
3. *Lingua da verdade sera establisido.*
4. *Testemunhos verdade livra as almas.*
5. *Olhos de Deos tem na todo lugar.*
6. *Melhor correcção aberto do que amor escondido.*
7. *Olhos dos homem nunca se* [?] *satisfeito.*
8. *Caminhos das loucas he direito na sua mesmo olhos.*

V. Sprichwörter.

1. *Prosperidade fazem* [?] *amigos.*
2. *Por errar he human, por perdoar he divino.*
3. *Sem trabalho não tem ganho.*
4. *Gata escaldado temé agua fria.*
5. *Todo que luzia não ha* [*he?*] *ouro.*
6. *Melhor palha do que nada.*
7. *Tardança não ha mudança.*
8. *Mel pega mais mosquitos do que vinagre.*
9. *Agua calado sempre he fundo.*
10. *Bom palavros custa nada.*

Der Dialect von Cochim, wie er sich in *A* abspiegelt, fällt im Wesentlichen mit dem von Ceylon zusammen; die Differenz genau zu bestimmen, bin ich jetzt um so weniger im Stande, als mir für den letzteren erst noch ein kleiner Theil der verhältnissmässig beträchtlichen Literatur zu Gebote steht, und er in dieser keineswegs eine völlig gleiche Physiognomie zeigt, was zum Theil auf zeitlicher und örtlicher Nüancirung, zum Theil auf verschiedener Auffassung seitens der Missionäre beruhen mag. Insbesondere pflegt die Orthographie, sogar innerhalb einer und derselben Schrift, eine ausserordentlich inconsequente zu sein. Das Bestreben, die portugiesische Schreibung beizubehalten, herrscht z. B. in der Uebersetzung des Neuen Testamentes von 1826 bis zu einem ungebührlichen Grade vor. Wo man von der Ueberlieferung abgeht, thut man wiederum oft nur halbe Schritte, und so begegnen uns viele Formen, welche weder echt portugiesisch, noch echt kreolisch sind. Aehnlich verhält es sich in unsern Texten. Der Versuch, aus der launischen Verkleidung den gesprochenen Laut herauszuschälen, lässt kein sicheres Ergebniss erwarten. Doch sei hier auf das Eine und Andere aufmerksam gemacht, was etwas weitere Schatten wirft.

Im Portugiesischen bereits haben auslautendes unbetontes *a*, *e*, *o* den Werth von *e*, *i*, *u*. Wenn nun in den Missionspublicationen von Ceylon vielfach auch so geschrieben wird, so haben wir es eben nicht mit einer neuen lautlichen Erscheinung, sondern nur mit einer emancipirten Schreibung zu thun. *I* für *e* findet sich oft in *A*, z. B. *bastanti*, *carni*, *grandi*, *luzenti*, *podri*; *u* für *o* nur in *menus* 87, *vamus* 119; *e* für *a* nur in *noves* 2. 83, *ainde* 81, wenn wir von einem zweifelhaften Falle absehen, der in näheren Augenschein zu nehmen ist. Dass die allgemein functionirende Verbalform, mit sehr wenigen Ausnahmen, auf den Infinitiv zurückgeht und endbetont ist, ergibt sich für Macao als sicher aus dortigen Texten, in denen Accente gesetzt sind (z. B. *olá*, *judá*, *entendê*, *fazê*), ist mir für Ceylon verschiedenen Anzeichen zufolge mehr als wahrscheinlich und würde auch für Cochim von mir nicht in Zweifel gezogen werden, wenn nicht in *A* für das auslautende verbale *a* häufig *e* geschrieben würde: *compre* 4. 21, *pegue* 16. 17. 19, *mate* 29. 36, *deixe* 34, *quime* 50, *passe* 60, *ache* 63,

busque 65, *olhe* 74, *pile* 78, *prepere* 89, *presente* 89, *ordene* 93, *encontre* 100, *entre* 106, *jante* (substantivisch) 108, *lembre* 113. 148, *fale* 116 neben *pega, mata, deixa, passa* u. s. w. (in *ande, mande* 62. 63 sind vielleicht die Conjunctivformen des portugiesischen Sprichwortes beibehalten worden). Die Frage ist: spricht man *cômpra*, *péga* u. s. w., oder ist betontes *a* in *e* übergegangen? Die letztere Annahme scheint den Vorzug zu verdienen. Hie und da, wie auch in den Texten von Ceylon, wird aus Versehen (allerdings nur da, wo auch die portugiesische Sprache den Infinitiv setzen würde) das infinitivische *r* geschrieben (*falar* 3, *fazer* 8, *dar* 86, *receber* 88, *principiar* 154); ja es bietet sich sogar *canter* 152 dar (vgl. *accomoder* *B* III, 2). In *quime* 50 würde *i* für betontes *ei* befremden. In entsprechender Weise wird *sinte* 27 aus *sinti* 27, d. i. *sintí* herzuleiten sein (auch in Texten von Ceylon *-e* = *-i*, so *sinte, destrue*). Hingegen ist in *podi* 23. 35. 42. 57. 73. 74. 121. 129. 135 = *pode* 10. 20. 95. 113 die erste Silbe betont (mac. *pôde*), und wir haben darin eine 3. P. S. Praes. Ind. zu sehen, wie in *vai* und *tem*.

A für auslautendes *e* tritt zuweilen als umgekehrte Schreibung ein, die allerdings deshalb auffällt, weil ja auslautendes *e* so viel als *i* ist. Indessen wüsste ich *apetita* 48 nicht anders zu erklären. *Tambem* hat vielleicht den Accent auf der ersten Silbe: *tame* 59. 80. 90. 115, dafür *tama* 36. 79. 93, *toma* 33. 34.[1] In einem Falle ist die Herkunft eines Wortes durch diese Schreibung gänzlich verdunkelt worden. Das positive Futurum wird mit *lo*, das negative mit *nada* umschrieben, z. B. *eu lo faze* 21, *nada escapa* 52. Man hat dies *nada* für das portugiesische *nada* ‚nichts' genommen, über dessen Verwendung als verbale Negation ja kein Wort zu verlieren gewesen wäre. Aber warum wäre *nada* gerade nur beim Futurum gebraucht worden? und warum hätte es den Futurbegriff in sich geschlossen, so dass *lo* darnach wegbliebe?[2] Die Schreibung

---

[1] Das *o* für *a* in betonter Silbe (vgl. port. *fome*) wäre allerdings bemerkenswerth; in ceyl. *choma*, *-omente* (Adv.) macht der labiale Consonant seine Wirkung auf einen unbetonten Vocal geltend, wie in *suman* 126. Umgekehrt *tama* 26. 144. 145 für *toma*; vgl. *tamou* *B* I, 1. 10. 16, *tamar* I, 39.

[2] *Nuca* (so, neben *nunca*, auch ceyl.; Dissimilation wie in port. *começar*) hingegen ist an sich praeteritale Negation: *nuca ouvi* 3, *nuca cai* 104, *nuca vai* 110. Sie hat aber das praesentische *não* (das nur neben ein

nade, welche in Texten von Ceylon hie und da vorkommt, ist die richtige (mac. *nadi*); das Wort ist zusammengezogen aus *não ha de*. *Lo* (*logo*; so noch zu Macao lebendig, und in der That 33 geschrieben), ‚sodann', war bei der Verneinung nicht wohl am Platz. Andere kreolische Mundarten haben *ha de* auch für das positive Futurum adoptirt: es findet sich in den Versen am Schlusse von *A*, welche aber eigentlich portugiesisch sind. Dieselben, welche *nada* für *nade* schreiben, schreiben *vide*, ‚wegen', für *vida* (= *por vida de*, wie in gleichem Sinne *por amor de* angewandt wird).

Nun kommen aber auch Vertauschungen zwischen jenen drei Vocalpaaren vor. Zunächst ist zu erörtern, inwiefern dieselben einen morphologischen Charakter tragen. Die Adjectiva und adjectivischen Pronomina, mögen sie attributiv oder praedicativ stehen, kennen in den kreolischen Mundarten keine den Geschlechtsunterschied andeutende Doppelform, fast immer gelangt die männliche Form zur Alleinherrschaft. So lesen wir denn in *A*: *muito merce* 2, *bom carni* 13, *bom mare* 17, *cabeça de bagri dilicado* 46 u. s. w. Besonders in *B*, z. B. *vida eterno, este pregunta, vão confiança, si ella foi salvado* u. s. w. Ein gelegentliches Zurückfallen in das Portugiesische wird hier gewiss nicht Wunder nehmen. Bei den Possessivpronominen aber scheint die weibliche Form über die männliche den Sieg davongetragen zu haben. Zuerst mag man für *meu, teu, seu* die volleren Formen *minha, tua, sua* gewählt haben; wenigstens sagt man zu Macao zwar *minha velo, sua amigo*, aber *nosso historia, vosso tia*. Auf Ceylon sind, wie aus manchen Texten zu ersehen ist, die Possessivpronomina der ersten und zweiten Person Pluralis der Analogie der übrigen gefolgt, so nicht nur *minha mandamentos, tua reino*, sondern auch *nosse* (*e* für *a*) *peccados, vosse pai*. *A* bietet kaum ein sicheres Beispiel, so *nossa*

---

paar häufig gebrauchten Verben sich gehalten hat; Beispiele aus *A*: *não tem* 16 = *nutem* 53. 58. 60. 66. 72. 93. 117. 124, *nute* 116, *não quer* 93 = *niquer* 63, *niquar* 150; es sind 3. P. S. Pr. Ind., vgl. daneben *quere* 65. 96. 114. 129, ebenso mac. *nomquèro* und *querê*) verdrängt: *nuca vale* 6. 31. 128, *nuca fica* 57, *nuca sabe* 117. Daher ist denn allerdings, um das negative Praeteritum vom negativen Praesens zu scheiden, im Ceylonportugiesischen *nunca* mit *ja* verbunden worden.

sinhor 99,[1] mehrere *B*, so *vossa charactro* I, 31, *sua falso esperança* I, 35, *sua bom obras* I, 41, *nossa senhor* I, 44, *sua custume* III, 2, *sua perto* (,ihm nahe' mit substantivirtem *perto*; vgl. capverd. *si diante* ,vor ihm') III, 3, *sua comer* III, 6, *sua mesmo olhos* IV, 8 (freilich auch umgekehrt *seu palavros* I, 11, *vosso porção* I, 23, *vosso posição* I, 31, *vosso bom ovras* I, 32). *Preço alguma* I, 49 wird ein Irrthum sein; auch *sois salvas* I, 50, *tu seras salva* I, 55? Aber beständig ist in *B pella* geschrieben: *pella diabo* I, 36, *pela Satanas* I, 42, *pela Jesu Christo* I, 47, *pella Deos* III, 20. Der Artikel spielt hier kaum mehr seine eigentliche Rolle; *pela* ist so viel wie *por*. Ganz ebenso vertritt die weibliche articulirte Form *na* in einer Reihe kreolischer Mundarten die Praeposition *em* schlechtweg; und so in *A: na mez* 11, *na* (*grande*) *perigo* 50. 52, *na retorna* 106, *na mar* 126, ebenso wie *na caza* 24, *na manchua* 31; *B: na lugar* I, 28, *na todo lugar* IV, 5, *na qualquer cousas* I, 44. Auch zu Macao gilt *na*, aber auf Ceylon *ne* (ebenso auf S. Thomé *ni*), welches doch wohl eher aus *na*, als aus *no* (wie ich Kreol. Stud. I, 28 vermuthete) abgeschwächt ist. In Substantiven ist *-a* durch *-o* ersetzt worden: *mizerio A* 30, *koncho* 82, *madrinho* 136. 141, *palavro B* I, 54, *palavros* I, 11. 34, V, 10, wozu man die Form *palaver* halte, welche sich neben *palavra* in ceyl. Texten findet (vgl. auch *charactro B* I, 31). *O* für *a* bietet *A* sonst noch in *sejo* 11. 39, *B* in *ero* II, 6. Hingegen hat *B a* für *o* in *por certa* I, 6, *soponha* I, 32, *fatas* II, 3, *centa* III, 3. 14. Das halte ich für bedeutungslos, wichtig aber ist *coma A* 54. 98 und *B* I, 11, welches zu capverd. *cumâ* stimmt und sich nicht nur im Altportugiesischen (Gil Vicente, Cancioneiro geral), sondern auch in der heutigen Volkssprache des Mutterlandes (s. Leite de Vasconcellos O dialecto mirandez S. 26, N. 48) findet.

E für ausl. *o* erscheint in: *qande A* 30. 31, *fatez* 43, *partides* 89, *sustente B* I, 15. 26, *mode* II, 10. III, 19. Umgekehrt *o* für ausl. *e* in *hojo A* 3. 44. 91. 116. 130 neben *hoje* 33. 40. 69. 118, *bastanto* 105. 121 neben *bastanti* 4. *Hojo* und *bastanto* nehme ich auch in ceyl. Texten wahr, ebendaselbst *humildo*, *imajo*, *viajo* u. ä.

[1] Doch wird, wenn *su* (*su pescaria* 25. 44, *su jenti*, *-e* 109. 111) überhaupt für *sua* (*sua crianças* 50) steht, es wohl auch in *su luguer* 39 so zu fassen sein.

Es liegt nun der Gedanke nahe, dass manche dieser Verwechslungen eigentlich nur das Verstummen auslautender Vocale bedeuten, wie es ja schon die Muttersprache, allerdings wohl noch nicht auf ihrer älteren Stufe, kennt. In unsern Texten fehlt *o* nur ein paar Mal nach *r: car A* 10 neben *caro* 11, *sigur* 72 neben *seguro* 57, *suspir B* I, 32. *A* in *cauz A* 95, *caus* 110, *seman* 57, *suman* 126 neben *semana* 125. Einen Fall für sich bildet der Schwund des *a* nach *i, o, u,* so in *A: quilai* (‚wie' = *que laia*) 1 u. ö., *agu* 40, *pesso* 59. 110. 112,[1] der des *o* nach *i*: *remedi* 60. 68. Ebenso anderorts.

Auslautende Nasalvocale scheinen reine Vocale zu werden; so lese ich zwar in *A*: *bom* 1, *cambrom* 5. 6, *azniação* 44, *perdiçom* 78 u. a., aber auch *home* 98, *omi* 43 u. ö., *onte* 51, *tame* (s. oben), *fano* 10, *quinho* 36, *mi* 78, *cazio* 121, *mo* 66. 125, *nu* in *nutem* (s. oben); ebenso in *B bensa* III, 6. *Te* und *tem* werden in *A* auseinandergehalten (doch findet sich *nute* 116 und *nu tem da* 53, *tem falla* 112), und so muss für *tem* wohl die nasale Aussprache angenommen werden. Uebrigens wird eine solche Formspaltung nicht befremden; eine ganz ähnliche bieten andere kreolische Mundarten in *ta* und *sta* dar. Da indessen zu Macao *tá* im Sinne von *te* verwandt wird, so glaube ich, dass in *te* sich *tá* = *está* und *tem* vermischt haben.

Auch bezüglich des consonantischen Auslauts bestehen manche Bedenken. Das flexivische *s* existirt natürlich beim Verbum gar nicht mehr (ausser in der versteinerten Form *vamos, vambos, vamus A* 14. 15. 40. 44. 119. 134. 143. 154 welche zur Bildung der 1. P. Pl. des Imperativs dient; dafür *vai B* III, 19); inwieweit hat es sich im Plural der Nomina erhalten? Wir finden es in unsern Texten überhaupt nur bei Substantiven (ein paar Versehen in *B* ausgenommen), so in *A*: *fates* 21, *tanas* 22, *crianças* 78, *pobres* 53, *prezidentes* 54, *noves* 2. 83 u. s. w. Aber wenn durch irgend eine attributive Bestimmung, besonders durch ein Zahlwort, die Mehrheit schon ausgedrückt ist, so erhält das Substantivum meistens kein *s*, so in *A*: *bastanti cambrom* 4, *dez caringuejo* 7, *dos fano* 10, *quatro pesso*

---

[1] *Manchu* 18. 39, dessen portugiesische Form allerdings *manchua* (31) ist, gehört als einheimisches Wort wohl nicht hierher.

58, *nos pobre* 114. Auch in *lavou seu pe B* III, 4 ist der Plural an sich klar. Die zu Macao und anderswo übliche Pluralbildung vermittelst Verdopplung nehmen wir nur einmal wahr: *senhor senhor A* 105. Gibt nun *A* das lautbare *s* überall richtig an, lässt das stumme überall richtig weg? Das *s* in *entres* Tit. verstehe ich nicht, *antos* 20. 151 erscheint auch in ceyl. Texten und wird nicht auf *então,* sondern auf ein altes *entonce (estonce)* zurückgehen. *Ante* 25 = *antes* 47.

Von der Erörterung anderer phonetischen Erscheinungen sehe ich hier ab. Was das Verbum anlangt, so bemerke ich noch Folgendes. Von *ser* findet sich nicht nur das Praeteritum *jafoi,* wo das *ja* abundirt, sondern auch das Praesens *é,* und zwar ziemlich oft, auch in Fällen, wo die Copula ganz fehlen dürfte. *Ser* ist wohl in *pode ser* ,vielleicht' *A* 57. 96 ganz mit *pode* zusammengewachsen; kommt es selbstständig vor? Das *ja* in *jatem A* 39. 41. 121. 124. 147. 148 ist nicht praeterital, sondern das erste Mal ist es concessiv, die anderen Male hat es seine eigentliche Bedeutung ,schon'. Wir sehen das Praesens mit dem Sinne des Imperfectums: *quelai te bota redi e te puixa A* 103, mit dem des Futurums: *que dia vosse te parti? A* 56. Bemerkenswerth ist das Imperfectum *tinha condina A* 78. Die kreolische Periphrase der Zeitformen ist in *B* ganz aufgegeben (nur *ja foi* III, 11); wir haben organische Perfecta (wie *eu perguntou, removeo, eu envistio*; merkwürdig *a mulher . . . esquecei* II, 4, *eu vivei* II, 15, *o velho comei* III, 6; einmal auch in *A*: *cabou* 140) und Futura (*será* I, 23. 49. II, 10. IV, 3, *achara* III, 19). Darnach müsste man eigentlich die Praesensformen, wie *eu lembra, vos morre,* als stammbetonte auffassen, um so mehr, als die Infinitive mit *r* geschrieben werden: *fallar, mentir* u. s. w. Kein Zweifel besteht in Bezug auf *diz eu* I, 5, *diz a mulher* I, 24. 32 (*diz* im Sinne von ,es heisst' *A* 53). Wie sehr aber das Kreolische hier sich ins Portugiesische auflöst, sieht man hauptsächlich an Formen, wie *creo, digo, devemos, pergunteis, declarão, cuidai. Vos não posse* ,ihr könnt nicht' I, 22 ist mir dunkel. Man wundert sich daher fast, die echt kreolische Wendung *por este mulher tinha hum caza* ,diese Frau hatte ein Haus' II, 1 (vgl. *por mim vida eterno* I, 12) anzutreffen.

Einige Wörter indischer Herkunft wird man in *A* bemerken, deren allgemeiner Sinn sich leicht aus dem Zusammenhange ergibt. Der Aufklärung bedürfen für mich *tanas* 22, *caruvado* 32, *azniação* 44, *vare* 81. *Ca de grog* heisst ‚ein Glas' oder ‚ein Schluck Grog'; aber woher dies *ca*? = engl. *cup* (vgl. *cari* 32 = *curry*)? Daneben *hum copi* (= *copo*) *de cha*. *Dali* 47. 73 ist = *da-lhe;* entsprechend im Curazoleñischen *dal* ‚schlagen'. *Governo* 87 u. s. w. = *governador*, wie auch zu Macao; daher zu berichtigen ang. *nguvúlu* Kreolische Studien I, S. 17.